Thomasius

Christi Person und Werk.

Darstellung der evangelisch-lutherischen

Dogmatik

vom Mittelpunkte der Christologie aus.

Von

D. G. Thomasius,

Geh. Kirchenrat, ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Dritte Auflage, nach des Verfassers Tode bearbeitet

von

Lic. F. J. Winter,

Pfarrer und geistl. Inspektor an St. Afra in Meißen.

Erster Band.

Die Voraussetzungen der Christologie und die Person des Mittlers.

Erlangen,

Verlag von Andreas Deichert.

1886.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

Herrn D. Chr. Ernst Luthardt

in Leipzig

und

Herrn D. Franz H. R. Frank

in Erlangen

mit dem Ausdruck dankbarster Verehrung

zugeeignet

vom Herausgeber.

Aus den Vorreden des Verfassers.

Obwohl die Beiträge zur kirchlichen Christologie, die ich im Jahre 1845 und 1849 veröffentlichte, mannigfachen Widerspruch hervorgerufen haben, so hat doch ihr Grundgedanke, um den es mir auch allein zu thun ist, in weiten Kreisen Zustimmung und Aneignung gefunden. Um so erwünschter war mir die Aufforderung, eine neue Bearbeitung derselben zu unternehmen. Sie gab mir Anlaß zu einer umfassenderen Darlegung, von welcher hier der erste Teil erscheint. Auch in dieser Gestalt will ich meine Arbeit nur als einen Versuch angesehen wissen, das große Mysterium der Gnade dem Verständnis der Gegenwart vermitteln zu helfen.

Wenn ich dieselbe als Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik aus dem Mittelpunkte der Christologie bezeichne, so scheint dies allerdings über die in der Einleitung bezeichnete Grenze hinauszugehen, und ich muß auch offen bekennen, daß mir unter der Hand die Arbeit an Umfang gewachsen ist; indessen will jene Bezeichnung zugleich aussagen, daß ich die einzelnen Dogmen je nach ihrer nähern oder entfernteren Beziehung zur Christologie mehr nur voraussetzungsweise oder ausführlicher behandelt habe, mithin ein allseitig durchgeführtes System der Dogmatik zu geben nicht beanspruche.

Den Ausdruck Dogma meine ich hier aber in seinem eigentlichen Sinn, nach welchem er den begrifflichen Ausdruck für den Gemeinglauben der Kirche bedeutet. Und gerade darum, nicht um das Individuelle und Sonderliche, sondern um das, was sich der Kirche als schriftgemäße Wahrheit bewährt hat und durch ihren Konsensus sanktioniert ist, ist es mir zu thun. Deshalb sieht meine Arbeit weit mehr rückwärts als vorwärts, sie geht so wenig darauf aus, Neues zu geben, daß sie selbst das Neue oder Individuelle, was sie etwa enthält, nur als Entwicklung des Alten und Gemeinsamen angesehen wissen möchte. Absichtlich habe ich mich darauf beschränkt. Denn

mich dünkt, der Erbauung der Kirche thut in unsern Tagen nichts mehr not, als daß wir nur vorerst wieder über die großen Grundlagen und Grundgedanken ihres Bekenntnisses zu einer Verständigung und, so Gott will, zu einer einmütigen Überzeugung kommen; dann mögen wir immerhin an den Ausbau des Einzelnen und entfernter Liegenden gehen. Daß ich dabei gleichwohl keine bloße Wiederholung altkirchlicher Bestimmungen und Formen beabsichtige, wird das Buch selbst zeigen. Die Aufgabe der Dogmatik, wie sie mir vorschwebt, ist ja vielmehr, das Dogma aus seinen tiefinnerlichen Gründen und Lebenswurzeln heraus stets neu und frisch zu reproduzieren, und ihm so eine Gestalt zu geben, in welcher es als Ausdruck des Einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheine, welcher seiner Natur nach immerdar alt und jung zumal ist. In diesem Sinne möchte ich mit meiner Arbeit der dogmatischen Aufgabe der Gegenwart dienen helfen.

Die Bezeichnung „lutherisch" hätte ich freilich auch weglassen können; denn es ist bei diesem Namen gar nicht unsre Meinung, als sei das Lutherische etwas Sonderliches, das etwa neben oder außerhalb des Allgemein-christlichen und Evangelischen läge, wir sind vielmehr überzeugt, in dem eigentümlich Lutherischen gerade das zu besitzen, was das wahrhaft Allgemeine, was insbesondre die rechte, schriftgemäße Mitte zwischen den konfessionellen Gegensätzen bildet; aber wir brauchen uns ebendeshalb auch des Namens unsers Luther nicht zu schämen. Überdies hat diese Bezeichnung hier noch einen besondern Grund. Wir haben seit einiger Zeit, und mit Recht, wieder angefangen, auf unsere älteren Dogmatiker zurückzugehen; aber wir werden wohl thun, uns noch mehr als bisher in den Mann zu vertiefen, in dessen Herzen das Blut des evangelischen Glaubens am wärmsten und lebendigsten pulsierte; aus Luther ist, wie mich dünkt, noch unendlich viel für die Neubelebung und Erfrischung unserer Dogmatik, von welcher man neuerdings gesagt hat, „daß sie etwas kalt zu werden beginne", zu gewinnen, und eben damit wollte ich hier einen, wenn auch nur dürftigen, Anfang machen. Daher sein Name billig auf dem Titel steht.

Daß ich jeden einzelnen Abschnitt nach drei Seiten behandle, wird man vielleicht billigen, auch den Schriftbeweis nicht zu ausführlich finden; kürzer könnte er nicht wohl gefaßt werden. Dagegen bin ich in der Nachweisung des kirchlichen Konsensus weiter gegangen, als man neuerdings in der Dogmatik zu thun pflegt. Indessen bringt dies die ganze Tendenz meines Buches mit sich, dem es vor allem darauf ankommt, die wirklichen Lebenswurzeln des Dogma

aufzuzeigen, und damit jener Behandlungsweise, welche die Dogmatik durch Strauß erfahren hat, eine andere richtigere zur Widerlegung entgegenzustellen. Es ließe sich freilich die geschichtliche Bewegung des Dogma auch in einer abstrakteren Form darstellen, allein ich wollte lieber die Zeugen unseres Glaubens selbstredend einführen, die man auch lieber hören wird, als mich selbst. Um Anhäufung bloßer Notizen war es mir dabei nicht zu thun; vielmehr sollte mir der dogmenhistorische Stoff nur als Mittel zur Veranschaulichung des großen Prozesses dienen, in welchem die Kirche ihre Dogmen gewonnen hat, weshalb ich mich auch auf Anführung der bedeutendsten Autoritäten beschränkte. Dennoch ist dadurch der Übelstand entstanden, daß die Gliederung des Ganzen etwas in Schatten tritt, und ich möchte deshalb freundliche Leser, wenn ich solche finden sollte, bitten, zunächst die Paragraphen ganz abgesehen von der biblischen und geschichtlichen Darlegung in ihrem einfachen Zusammenhange zu lesen, wie sie denn auch so geschrieben sind.

Was die Eigentümlichkeit meiner Auffassung der Menschwerdung betrifft, so betrachte ich sie als einen Versuch und will sie auch so angesehen wissen; allerdings nicht dem Grundgedanken nach, denn dessen Schriftmäßigkeit steht mir fest — außerdem würde ich es nicht gewagt haben, mit ihm hervorzutreten; — aber die Aus- und Durchführung der Sache macht keinen andern Anspruch, als ein Versuch zu sein. Als einen solchen übergebe ich ihn der Prüfung. Möchte er als ein ächter und haltbarer Stein zu dem Bau des Dogma erfunden werden; möchte die Arbeit als ein organisches Gewächs aus dem Glauben der Kirche, der ich diene, sich erweisen, und wenigstens einstweilen Handlangerdienste thun, bis die rechten Baumeister kommen.

Und so möge denn dieser Versuch hinausgehen und, so Gott will, ein Beitrag, oder doch für andere ein Anlaß werden zur Neugestaltung unserer Dogmatik.

Daß er einen praktischen Charakter an sich trägt, das, hoffe ich, wird bei allen Mängeln, an denen er leidet, sein Lob sein; denn einer evangelischen, einer lutherischen Dogmatik insonderheit ist es wesentlich, praktisch zu sein, weil sie auf einem Glauben ruht, der seiner Natur nach Leben in Gott, Erfahrung von der Gnade Gottes in Christo ist. In diesem Glauben ist Friede — mit diesem Frieden segne uns Gott.

Vorwort des Herausgebers.

Es ist nicht leichten Herzens geschehen, daß ich die Aufforderung zur Besorgung einer neuen Auflage des vorliegenden Werkes angenommen habe. Denn wenn es schon im allgemeinen große Schwierigkeiten hat in eine fremde Arbeit einzutreten, so dürften sich diese bei einem Werke von so eigenartiger Beschaffenheit wie die Christologie des sel. Thomasius ist, bedeutend erhöhen. Sie ist das Werk eines reich gesegneten Lehrers unsrer Kirche, eines rechten Theologen von Gottes Gnaden, ein Werk, von dem nach der wissenschaftlichen, wie nach der praktisch-kirchlichen Seite eine große Wirkung ausgegangen ist, zu dem die lutherische Kirche der Gegenwart sich mit Freuden bekannt hat, weil ihr hier die wissenschaftliche Selbstrechtfertigung ihres Glaubens dargeboten wird. Und doch vertritt sie gerade in der theologischen und christologischen Partie einen Standpunkt, der, so entschieden wahr und richtig sein Grundgedanke ist, doch nicht ohne mannigfachen Widerspruch bleiben konnte und den der Verfasser selbst nicht ohne tiefgreifende Modifikationen festgehalten hat. Hier nun eine völlige Umarbeitung vorzunehmen, konnte natürlich nicht meine Aufgabe sein und ebensowenig, die Darstellung mit kritischen Räsonnements zu begleiten. Das Werk sollte voll und ganz als das des seligen Verfassers dargeboten werden und darum auch völlig in seinem Sinne gehalten sein. Dagegen war es der Wunsch des Herrn Verlegers, daß die ursprünglichen vier Bände in zwei zusammengefaßt würden. Wenn sich aber dazu bedeutende Verkürzungen notwendig machten, so konnten diese am besten in den dogmengeschichtlichen Ausführungen vorgenommen werden. Eine kürzere Fassung derselben erschien bei ihrer großen Ausdehnung am wenigsten als eine Benachteiligung des Ganzen, und sie ließ sich um so leichter ausführen, weil für den, der die Sache eingehender verfolgen will, die Dogmengeschichte des Verfassers das weitere Material darbietet. Es sind daher unter Verweisung auf dieselbe

namentlich die dogmengeschichtlichen Belegstellen vermindert und verkürzt worden; das Werk selbst aber ist dabei wie bisher ein in sich selbst abgeschlossenes Ganze geblieben. Dagegen bedurfte die biblische Begründung notwendig der Ergänzung: sie war nicht bloß vom Verfasser sehr eng gefaßt, auch die Rücksicht auf die neuesten Erscheinungen auf diesem Gebiete erforderte mannigfache Nachträge, die ich zu geben bemüht gewesen bin. Und ebenso mußte die jüngste Entwickelung der eigentlichen dogmatischen Gedankenarbeit die gebührende Beachtung erfahren. Es war dabei, der ursprünglichen Anlage des Werks gemäß, nicht die Absicht eine jede literarische Erscheinung auf diesem Gebiete anzuführen, sondern nur die Hauptrichtungen zu bezeichnen, nach welchen sich seit der letzten Ausgabe der dogmatische Gedanke entfaltet hat. Um alle diese Ergänzungen als solche zu bezeichnen, sind sie in eckige Klammern [ ] eingeschlossen worden, während die Nachträge bloß literarischer Art, ebenso wie die vorgenommenen Kürzungen und etwaige kleinere redaktionelle Änderungen für gewöhnlich nicht besonders gekennzeichnet sind. Außerdem habe ich gesucht, so viel mir möglich war, die gegebenen Zitate zu berichtigen — eine nicht unbedeutende Arbeit! Wenn ich nicht allenthalben die neuesten Auflagen der angeführten Schriften zitiert habe, so möchte ich dafür auf freundliche Nachsicht rechnen; ich hatte keine andere theologische Bibliothek als meine eigene zur Verfügung.

So sehr ich selbst gewünscht hätte, daß die Arbeit in bessere und würdigere Hände, als die meinigen sind, gelegt worden wäre, so sehr ich mir der großen Aufgabe und Verantwortung bewußt gewesen bin, die ich übernommen hatte, es ist mir doch zugleich eine hohe Freude gewesen, daß ich meine geringe Arbeit einem solchen Werke widmen durfte. Eine Freude ist mir's gewesen, den theologischen Gedanken des ehrwürdigen heimgegangenen Thomasius zu folgen und sie gleichsam zu den meinigen zu machen, eine Freude, damit einen vielleicht brauchbaren Dienst der Kirche leisten zu können, der zu dienen meines Lebens Ehre und Freude ist.

Der vorliegende Band enthält die bisherigen beiden ersten Bände des ganzen Werks. Der folgende Band, in welchem der bisherige dritte und vierte Band zusammengefaßt werden sollen, wird von mir ungesäumt in Angriff genommen und, so schnell mein arbeitsreiches und vielseitig in Anspruch genommenes Amt es ermöglicht, gefördert werden.

Ein Wort des ehrerbietigsten Dankes gestatte ich mir noch Herrn Oberkonsistorial-Präsidenten D. v. Stählin in München zu widmen,

der zuerst die Besorgung der neuen Ausgabe übernommen hatte, als er aber davon abzustehn sich genötigt sah, mir seine zu dem Zweck gemachten Niederschriften auf das freundlichste überließ. Sie bezogen sich auf die Anfangspartieen des vorliegenden Bandes und haben mir hier eine große Erleichterung und Förderung gewährt. Auf den vortrefflichen Artikel aus derselben Feder über Thomasius in Herzogs Realenzyklopädie, 2. Aufl. Bd. 15. S. 623 ff., in welchem auch die Christologie desselben eingehend beurteilt wird, sei hiermit ausdrücklich hingewiesen.

Und so möge denn das Werk abermal hinausgehen und, wie es bisher in so reichem Maße Segen gestiftet hat, so möge es dessen auch in dieser seiner neuen Gestalt gewürdigt sein!

St. Afra in **Meißen**, den 2. März 1886.

Lic. **J. Winter.**

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

§. 1.

Die Erscheinung Jesu Christi in der Welt ist der zentrale Mittelpunkt der ganzen Heils- und Weltgeschichte. Wie die gesamte vorchristliche Offenbarung Gottes die Anbahnung und Einführung dieser großen Thatsache zum Ziele hat, so ist sie selbst wieder der Ausgangspunkt einer Heilsgeschichte geworden, welche, jetzt noch in lebendiger Entwicklung begriffen, erst mit dem Schluß der Zeiten ihr Ende erreicht. Und diese Geschichte ist der siegreiche Kampf des Reiches Gottes mit der Macht der Sünde und mit den Gewalten der Finsternis. Sie hängt aber, obwohl an verborgenen Fäden, auf's engste mit der allgemeinen Weltgeschichte zusammen, welche sie nicht bloß äußerlich in zwei Hälften scheidet, sondern deren inwohnende Kraft sie ist. Denn gleichwie jeder einzelne Mensch erst in Christo die wahre Befriedigung seiner tiefsten Bedürfnisse finden kann, und darum, wenn auch unbewußt, einen Zug nach ihm in sich trägt, so geht ein solcher geheimnisvoller Zug durch die Gesamtheit unseres Geschlechtes hindurch, welches nicht nur von ihm, sondern auch zu ihm geschaffen ist. Auf ihn ist daher die ganze Geschichte der Menschheit von vorn herein angelegt; auch das Heidentum ist eine göttliche Pädagogie auf das Christentum. So steht diese große Thatsache als das eigentliche Zentrum inmitten der Zeiten da: der Mittelpunkt der Wege Gottes.

Die wesentliche Bedeutung der Erscheinung Christi in der Welt besteht darin, daß sie die Versöhnung der Welt mit Gott ist. Sie hat das durch die Sünde gestörte Verhältnis der Menschheit zu Gott objektiv wiederhergestellt, sie hat ein neues Bewußtsein und ein neues

Leben in ihr gestiftet und damit zugleich den Anfang eines neuen Geschlechtes geschaffen, in welchem die göttliche Idee der Menschheit ihre Erfüllung, die ewige Bestimmung derselben ihr Ziel erreichen wird. Erreichen wird, sagen wir; denn allerdings ist diese neue Menschheit erst in der Entwicklung zu ihrem Ziele begriffen, aber mit dem Anfang ist auch schon die Bürgschaft für die Erreichung des Endes, für die Vollendung des Reiches Gottes in der Welt gegeben.

Die weltversöhnende und welterneuernde Bedeutung jener Thatsache beruht aber ganz darauf, daß in Christo der ewige Sohn Gottes Mensch geworden ist. In seiner Person gründet sein Werk, denn es ist nichts anderes, als die Selbstbezeugung derselben. Beide, Person und Werk Jesu Christi, sind daher wesentlich eins. Und das nicht so, als wenn die Person eine vergangene, das Werk aber nur die Nachwirkung ihrer einstmaligen Erscheinung wäre, sondern es ist die fortwährende, persönliche Selbstbezeugung der lebendigen, einst im Fleisch erschienenen, jetzt in die Herrlichkeit Gottes verklärten Person des Herrn.

Was nun in der unzertrennlichen Einheit der Person und des Werkes Jesu der Menschheit gegeben ist, das wird dem Einzelnen durch den rechtfertigenden Glauben zu Teil, welcher der persönliche Zusammenschluß des vom Geiste Gottes ergriffenen Menschen mit dem Mittler zwischen Gott und Menschen ist. Mittelst dieses Glaubens sind wir aufgenommen in die Gemeinschaft der Gnade Gottes — damit aber in die Gemeinschaft des neuen Lebens, der neuen Menschheit, des Leibes Christi, der seine Kirche ist.

§. 2.

Wie also Christi Person und Werk der Mittelpunkt des Christentums und der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens ist, so ist beides auch von jeher Gegenstand der kirchlichen Erkenntnis, ja das Zentrum derselben gewesen. Diese Glaubenserkenntnis der Kirche spricht sich summarisch in dem Bekenntnis aus: „daß Jesus Christus Gott und Mensch in Einer Person, daß er der Gottmensch und als dieser der Erlöser und Wiederhersteller der Menschheit ist."

Die alte Kirche hat die einzelnen Momente dieses Bekenntnisses aus dem Grunde ihres Glaubens herausgebildet und symbolisch festgestellt. Die lutherische Kirche hat sie auf's neue durchgearbeitet und zur rechten Einheit zusammengefaßt.

Was sie in dieser Hinsicht geleistet, bleibt eine Errungenschaft für alle späteren Zeiten, die Grundlage jeder weiteren gesunden Entwicklung. Ob eine solche im Sinne einer Fortbildung nötig sei,

fragen wir hier noch nicht. Jedenfalls ist es, bei der unendlichen Tiefe und Bedeutung des Gegenstandes, die Aufgabe der Theologie, die Christologie stets auf's neue lebendig zu reproduzieren und ihre Kräfte an die Arbeit daran zu setzen. Wer auch nur einen kleinen Beitrag dazu zu geben vermag, auch nur diese oder jene Seite des großen Mysteriums dem Verständnis näher zu bringen wüßte, hat Recht und Pflicht, damit hervorzutreten, jedenfalls Entschuldigung dafür.

Solch eine Reproduktion kann nur im Zusammenhang mit der Darstellung der ganzen christlichen Heilslehre geschehen, weil die Christologie das Zentrum ist, in dem alle Strahlen der göttlichen Offenbarung zusammenfallen, und welches mithin die übrigen Momente der auf diese Offenbarung gegründeten Lehre teils zu Voraussetzungen, teils zu Konsequenzen hat. Eine vollständige Christologie wäre eben Dogmatik, und bekanntlich hat gerade die neuere Zeit die Dogmatik aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten und zu bearbeiten begonnen. Auch wir behandeln sie unter diesem Gesichtspunkt, nur daß wir uns die Aufgabe etwas enger stellen und uns auf die nächsten und näheren Voraussetzungen und Konsequenzen der Christologie beschränken, die entfernteren aber mehr andeuten als ausführen; denn hindeuten muß die Christologie jedenfalls auf den ganzen Umfang des Kreises, dessen Zentrum sie darstellen will. Diese Gränze haben wir uns hier gesteckt.

§. 3.

Die dabei einzuschlagende Methode kann möglicher Weise eine dreifache sein. Man kann ausgehen entweder unmittelbar von der Schrift, oder von dem kirchlichen Dogma, oder von den Thatsachen des persönlichen Glaubens; einen vierten Weg, den sogenannten rein spekulativen, der die christlichen Dogmen rein a priori construiren will, erkenne ich für die Theologie nicht an. Was den ersteren betrifft, so würde derselbe erst an seinem Ende dahin führen, wo unsere Aufgabe beginnt; denn wir könnten dabei nicht anders verfahren als so, daß wir aus der Untersuchung des Schriftinhaltes eine Totalanschauung zu gewinnen suchten, aus welcher heraus wir dann unsern Gegenstand darzustellen hätten, und das wäre nicht nur ein weiter Weg, den unsere Aufgabe schon voraussetzt, sondern, genau genommen, gingen wir dann doch nicht mehr unmittelbar von der Schrift aus, sondern von dem Eindruck, von dem Bilde, das wir aus ihr gewonnen hätten, und müßten die Richtigkeit desselben we-

nigstens im Einzelnen, erst wieder durch Vergleichung der Schrift bewähren. So kehrte sich uns auf diesem Wege das Verhältnis um; die Schrift würde uns Beweismittel für die schon in uns vorhandene und darzustellende Anschauung. Eine solche bringt auch in der That Jeder schon mit zur Betrachtung der heiligen Schrift; wir gewinnen sie nicht erst auf rein exegetischem Wege, sondern sie ist uns immer zugleich vermittelt durch das Lebenselement, das uns umgibt und in dem wir uns bewegen, näher: teils durch die allgemeine Richtung der christlichen und wissenschaftlichen Bildung, teils durch das kirchliche Gemeinwesen, dem wir angehören. Thatsächlich wird das bei Jedem mehr oder weniger der Fall sein. Wessen Grundanschauung nun aus dem Lebenszusammenhang mit der eigenen Kirche erwachsen ist und den konfessionellen Charakter derselben trägt, dem wird es am natürlichsten sein, den zweiten Weg einzuschlagen. Da ist dann der einzuhaltende Gang der geschichtliche. Ich meinesteils bin gerade auf diesem Wege zu meinem gegenwärtigen theologischen Standpunkt und zu einigen eigentümlichen Resultaten in der Christologie gelangt, natürlich nicht ohne sie an der Schrift zu prüfen, wie denn überhaupt für mich das Kirchliche und Schriftgemäße nicht auseinander liegt: und so würde ich denn auch jetzt meinen Ausgangspunkt im kirchlichen Dogma de persona Christi nehmen, wenn ich von ihm aus allein meine Aufgabe lösen könnte. Allein ich kann dies deshalb nicht, weil ich beabsichtige die Christologie im Zusammenhang mit ihren Voraussetzungen zu behandeln, welche jenes Dogma nicht auch schon enthält, wenigstens nicht unmittelbar. Es muß also jedenfalls von einem Punkt ausgegangen werden, von dem aus sich der Blick sowohl auf dieses als auf jene eröffnet — und das ist der rechtfertigende Glaube, oder, sofern ich sogleich den wesentlichen Inhalt dieses Glaubens benenne, d a s d u r c h d e n G l a u b e n v e r m i t t e l t e V e r h ä l t n i s d e s C h r i s t e n z u G o t t, d i e t h a t s ä c h l i c h e G e m e i n s c h a f t m i t G o t t.

§. 4.

Da dieser Glaube der persönliche Zusammenschluß des Menschen mit Christo und in Christo mit Gott, also die subjektive Seite des Christentums ist, subjektiv aber nicht in dem Sinne, als ob er sein Objekt außer sich hätte, sondern als der Zusammenschluß des Subjektes mit dem Objekt, so wird es möglich sein, aus ihm die Momente, mit denen es die Christologie zu thun hat, und insbesondere auch die Voraussetzungen derselben hervorzutreiben und darzustellen;

sie müssen ja implicite in ihm liegen, wenn er anders das ist, als was wir ihn bezeichnet haben. Nicht, als ob sich das Alles wie aus einem logischen Obersatze aus der Thatsache des Glaubens dialektisch entwickeln ließe, — dazu mache ich mich nicht verbindlich — aber zum Ausgangspunkt für die ganze Betrachtung, zum organisierenden Prinzip für die Darstellung des gegebenen, nicht erst zu produzierenden, Stoffs werden wir ihn getrost nehmen und hoffen dürfen, mittelst seiner diesen Stoff in Fluß zu bringen. Daß dieses Verfahren*) ein ächt protestantisches, spezifisch lutherisches sei, läßt sich nicht bezweifeln. Ist doch Alles, was unsere Kirche auf dem dogmatischen Gebiete Eigentümliches und Lebenskräftiges erzeugt hat, aus diesem Quellpunkt geboren, den man mit Recht ihr Prinzip nennt; sagt doch unser Luther zu Psalm 130 von der Rechtfertigung aus dem Glauben: „Wer diesen Artikel nicht versteht noch glaubt oder verliert, der hat zugleich auch den Herrn Christum verloren; da ist auch keine Wahrheit noch Leben mehr vorhanden, da kann man alsdann weder von der Lehre noch vom Geiste recht richten und halten, sondern ist nichts, denn eitel Blindheit und Finsternis," und umgewandt: „In ihm hält uns David vor die Summa der ganzen christlichen Lehre und die helle, liebe Sonne, welche die christliche Gemeinde erleuchtet. Wenn dieser Artikel mit gewissem und festem Glauben gefaßt und behalten wird, so kommen und folgen die andern allgemächlich nach, als von der Dreieinigkeit u. s. w." **). Vgl. zu Joh. 16: „In diesem Hauptstück hänget und steht es Alles, und zeugt die andern alle mit sich und ist Alles um diesen zu thun, daß, wer in den andern irret, hat gewißlich auch diesen Artikel nicht recht, und ob er gleich die andern hält und diesen nicht hat, ist es doch Alles vergeblich. . . Denn wo diese Erkenntnis Christi hinweg ist, da hat die Sonne ihren Schein verloren und ist eitel Finsternis, daß man nichts mehr recht versteht und sich keines Irrtums noch falscher Lehre des Teufels erwehren kann. . . Wiederum, wo diese Sonne scheinet und leuchtet im Herzen, da ist ein rechter gewisser Verstand von allen Sachen, daß man kann fest stehen und halten ob allen Artikeln; als, daß Christus wahrhaftiger Mensch ist, geboren von der Jungfrau Maria, und auch wahrhaftiger allmächti-

*) Es ist dasselbe, das ich in meinem: Bekenntnis der lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, Nürnberg 1848 eingeschlagen habe. [Vgl. auch Dogmengeschichte. Bd. II. Erlangen 1876. S. 181 ff.].

**) Walch IV, 2809. XXII, 753.

ger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, Herr über Engel und alle Kreaturen; item, also glaubt und lehret er recht von dem heiligen Geist, von der Taufe, Sakrament, guten Werken, Auferstehung der Toten ꝛc., gehet also einfältiglich im Glauben, disputiert und klügelt nicht über Gottes Wort, richtet kein Gezänk noch Zweifel an; und wo Jemand kommt, der solcher Artikel einen oder mehr anficht, so kann sich ein Christ wehren, und dieselbigen zurückschlagen, denn er hat den rechten Meister (den heiligen Geist), welcher allein diesen Artikel vom Himmel offenbart, und allen denen gegeben wird, so dies Wort oder Predigt von Christo hören und annehmen. Darum wird sich ein Solcher nicht lassen verführen in Ketzerei und Irrtum; und ob er schon etwa fehlet oder strauchelt, doch (so er nur hievon nicht fället) kommt er bald wieder auf die Bahn, denn dieß Licht die Wolken und Finsternis verzehret und vertreibet, und ihn wieder weiset und aufrichtet. Verlieret er aber dies Licht, so ist ihm nicht mehr zu helfen" *). So Luther; ja er wagt einmal das kühne Wort: „Der Artikel von der Vergebung der Sünden ist in allen Kreaturen" **).

Es bedarf jedoch keines weiteren Nachweises, welche Bedeutung für Luther der rechtfertigende Glaube gehabt habe. Er steht mit der Christologie nach zwei Seiten hin im Zusammenhang: nicht nur sofern die Rechtfertigung die Thatsache der Versöhnung zur Voraussetzung hat, welche dann weiter auf die Person Christi, auf sein Verhältnis zum Vater u. s. w. hinausweist, sondern auch sofern der rechtfertigende Glaube ein thatsächliches Verhältnis des Christen zu dem Gottmenschen (unio mystica) begründet, welches nur möglich ist, wenn und weil ein analoges Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in ihm selbst, in Christo, besteht. Schneckenburger hat mir darin in seinen christologischen Beiträgen recht gegeben, und wir werden später Gelegenheit haben, darauf näher einzugehen. Für jetzt wird das Bisherige genügen, um den Satz zu begründen, daß es dem Geiste unserer Kirche, welche die Rechtfertigung zu ihrem Lebensprinzipe hat, angemessen sei, eine Christologie aus dem rechtfertigenden Glauben zu erbauen oder doch zu versuchen. Aus dem Glauben, sagen wir mit Absicht; nicht aus der Thatsache der Rechtfertigung, sondern aus dem thatsächlichen Inhalte des rechtfertigenden Glaubens, oder, was dasselbe, aus dem thatsächlichen Verhält-

*) Erlg. A. Bd. 50, 27 f.

**) Walch XXII, 519.

nisse des Menschen zu Gott, welches dieser Glaube begründet. Dieses Verhältnis bezeichneten wir bereits als Gemeinschaft des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen, und bestimmen sie sogleich näher als persönliche, durch Christus vermittelte und wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen.

§. 5.

Unser Verfahren wird also dieses sein, daß wir in dieser thatsächlichen Gemeinschaft unsern Ausgangspunkt nehmen, sodann die Aussagen, die sich uns daraus ergeben, an die Schrift halten, ob sie sich an ihr bewähren, und endlich den kirchlichen Konsensus dafür nachweisen. Wollte man einwenden, daß Ersteres den darzulegenden Inhalt gewissermaßen schon voraussetze, so könnten wir darauf nur antworten, daß dem allerdings so sei, daß wir aber auch gar nicht den Anspruch machen, ihn a priori deducieren zu wollen, wie wir denn den Inbegriff desselben gleich anfangs summarisch ausgesprochen haben; wir versuchen nur, ihn unserem Verständnisse zu vermitteln. Bei dem Schriftbeweis werden wir uns weniger auf die Erklärung einzelner Stellen einlassen, als auf die Zusammenordnung der gleichartigen und auf den Nachweis ihrer Beweiskraft; wobei wir aber dem richtigen Grundsatz unserer alten Dogmatiker folgen, daß nicht nur was *κατὰ τὸ ῥητὸν*, sondern auch was *κατὰ τὴν διάνοιαν* in der Schrift enthalten ist, Beweiskraft habe; nur werden wir beides schärfer als sie zu unterscheiden haben. Hinsichtlich des kirchlichen Konsensus endlich kommt es uns vorzüglich darauf an, die innern Faktoren aufzuzeigen, die zur Bildung des kirchlichen Lehrbegriffs mitgewirkt haben. Mit einem bloßen Aggregat von noch so zahlreichen Stellen aus den älteren Vätern und Lehrern der Kirche ist dabei wenig gedient. Die Aufgabe wäre vielmehr nachzuweisen, wie dieselbe Bewegung des Denkens im Glauben, die sich in dem Geiste des Theologen vollzieht, an der großen dogmengeschichtlichen Bewegung ihr Gegenbild habe, und wie es im Wesentlichen dieselben Thatsachen und Impulse sind, die dort die wissenschaftlichen Aussagen, hier das Dogma der Kirche zum Resultate haben. Die Schwierigkeit eines solchen Nachweises darf uns nicht abhalten, ihn wenigstens zu versuchen.

Wo nun diese drei Momente: die Aussage unseres persönlichen Glaubens, das Schriftwort und das kirchliche Bekenntnis zusammenstimmen, da können wir sicher sein, das Richtige getroffen zu

haben; eine Differenz mit der Schrift wäre das sichere Zeichen, daß wir geirrt; bei einer Differenz mit dem kirchlichen Bekenntnis tritt zunächst die Präsumtion eines Fehlers auf unserer Seite ein, doch fällt die Entscheidung der Schrift anheim.

Was die Gliederung betrifft, so ist im Obigen schon ausgesagt (§. 1 und 2), daß sich die Christologie in die Lehre von Christi Person und Werk teilt. Beide zumal aber haben eine Reihe von Momenten zur Voraussetzung, ohne welche sie gar nicht zu verstehen sind. Mit ihnen machen wir den Anfang.

Erster Abschnitt.

Die Voraussetzungen der Christologie.

§. 6.

Die Gemeinschaft, in der der Mensch durch Christus mit Gott steht, ist nicht das Produkt seines eigenen Wollens und Wissens, sondern durch göttliche Wirkung in ihm entstanden. Dies bezeugt die Erfahrung aller Gläubigen. Sie hat also ihren letzten Grund im Willen Gottes. Dieser Wille ist, als göttlicher, ewig. Die Erkenntnis dieses ewigen Willens Gottes muß darum der Lehre von Christi Person und Werk, als wodurch jene Gemeinschaft uns vermittelt ist, vorausgehen. Es fragt sich dabei: was es um Gott sei, mit dessen Willen wir es hier zu thun haben, was es um den Menschen sei, sofern er Gegenstand dieses Willens ist, und welches der Inhalt dieses Willens sei, der sich in Christus und durch ihn an uns verwirklicht. Diese drei Momente, wir wollen sie vorläufig den christlichen Gottesbegriff, die göttliche Idee des Menschen und den Ratschluß der Menschwerdung nennen, bilden also die ewigen Voraussetzungen der Christologie.

Aus der Erkenntnis dieser ewigen Voraussetzungen wird sich dann auch ergeben, ob und welche geschichtliche Voraussetzungen die Christologie habe.

I.

Die ewigen Voraussetzungen.

1) Der christliche Gottesbegriff.

§. 7.

Der christliche Gottesbegriff ergibt sich aus der Grundthatsache des christlichen Glaubens. Diese Grundthatsache bezeichneten wir als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, und zwar als persönliche Gemeinschaft. Eine persönliche ist diese Gemeinschaft, weil sie

ein bewußter Lebensverkehr zwischen uns und Gott, ein Verhältnis zwischen Ich und Du ist. Wir umfassen Gott mit unserem Glauben, wir geben uns an ihn hin mit der Liebe unseres Herzens, wir beten zu ihm um Heil und Gnade und erfahren hinwiederum thatsächlich seine Liebe, seine Nähe. In diesen Momenten bewegt und vollzieht sich immer auf's neue unsere Gemeinschaft mit ihm. In jedem derselben ist aber auch die Persönlichkeit Gottes voraus- und mitgesetzt. Denn glauben, im Sinne von trauen, kann ich nur an ein Wesen, zu dem ich mich alles Guten versehen kann, beten kann ich nur zu einem Gott, der mich kennt und hört, der ein selbstbewußtes Ich ist; Liebesverkehr findet nur zwischen Personen statt. So ist Persönlichkeit Gottes die reale Voraussetzung unserer Gemeinschaft mit ihm, der Grund, durch den sie selbst erst möglich wird, und deßhalb auch die erste Aussage unseres Glaubens über ihn; dem Christen nicht minder gewiß, als die Thatsache seines christlichen Lebens. Wenn wir nun diese Aussage sogleich näher dahin bestimmen, daß Gott die absolute Persönlichkeit ist, so [haben wir auch dafür unsern guten Grund. Wir knüpfen damit an den allgemeinen Gottesbegriff an, zu dessen konstituierenden Faktoren absolute Kausalität und Unbedingtheit gehören. Dieser aber wird bestätigt und sicher gestellt durch die spezifisch christliche Erfahrung, welche das Bewußtsein eines schlechthinnigen, absoluten Prinzips in sich trägt, das schöpferisch wirksam in den Verlauf des natürlichen Lebens eingetreten ist. Denn der Christ weiß jenen seinen Stand persönlicher Gemeinschaft mit Gott nicht durch sein eigenes Wollen und Vermögen und nicht durch sonstige menschliche und natürliche Kräfte verursacht, sondern durch die That des Gottes, der sich in dieser Setzung eines absolut neuen Lebensstandes zugleich selbst als der Absolute erweist *)].

Schriftbeweis. Die heilige Schrift enthält zunächst nicht sowohl eine Lehre vom Wesen, als von den Thaten Gottes. Das Erste aber, was diese Thaten uns bezeugen, ist: daß Gott die absolute Kausalität ist. Dies verkündigt uns sogleich der erste Satz, mit dem die Bibel beginnt, Genesis 1, 1: „Im Anfang schuf Elohim die Himmel und die Erde **)."

*) Daß eine Christologie das Dasein Gottes nicht erst zu beweisen habe, versteht sich von selbst; sie setzt es voraus. Aber auch die christliche Dogmatik hat sich nicht mit diesem Beweis zu befassen, denn der Christ glaubt an Gott nicht auf Grund kosmischer, logischer und ontologischer Argumente, sondern weil er in Christo, dem Sohne, Gott den Vater hat. Joh. 14, 9.

**) Ich habe in der ersten Auflage אֱלֹהִים von אֱלָה gleich אוּל, stark

Wie diese Thatsache an der Spitze der Genesis steht, und in dem אֵל שַׁדַּי Genes. 17, 1 ihren Wiederklang findet, so bildet die Aussage, daß Gott Schöpfer Himmels und der Erde sei, den Grundton des ganzen alttestamentlichen Zeugnisses, Exodus 20, 11. 31, 17. Deut. 10, 14. Ps. 100, 3: „Erkennet, daß Jehova Gott ist, denn er hat uns gemacht und nicht wir selbst," Ps. 33, 6—9. Ps. 95, 4—7. Ps. 121, 2. Jerem. 32, 17—19: „Siehe, du hast Himmel und Erde gemacht durch deine große Kraft" u. s. w. Diese Grundwahrheit wird insbesondere denen, die Gott noch nicht kennen, entgegengehalten; den Heiden bezeugt der Psalm 96, 5: „Alle Götter der Völker sind nichtig, aber Jehova hat den Himmel gemacht," vgl. die prachtvolle Stelle Jerem. 10, 6—16: „Aber also ist der nicht, der Israels Teil ist, denn er ist der Schöpfer des Alls." Jes. 42, 5. Den Hellenen verkündigt der Apostel auf dem Areopag: „Gott, der die Welt gemacht hat und Alles was darinnen ist" u. s. w. Apostelg. 17, 24, vergl. Röm. 1, 25. Es ist der erste Artikel des Glaubens Hebr. 11, 3 und wird, bereichert und durchdrungen von der ganzen Fülle neutestamentlicher Erkenntnis, in den Worten ausgesprochen: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* Röm. 11, 36. In dem Allen liegt nun für uns die Berechtigung, den Begriff der absoluten Kausalität vorauszusetzen, ohne welchen auch nicht weiter zu kommen ist.

Mit diesem Begriff führt uns aber die Schrift schon weit über den Pantheismus hinaus. Denn sie stellt damit Gott der gesammten Kreatur als deren freien Urheber gegenüber, und in sofern ist in dem Obigen die Persönlichkeit desselben mit eingeschlossen. Von ihr zeugt die ganze Geschichte der göttlichen Heilsökonomie, sofern sie Offenbarung eines lebendigen, allmächtigen, allweisen, gerechten, gnädigen Gottes ist; sie tritt aber insbesondere an allen den Stellen hervor, in denen Gott in der ersten Person von sich redet z. B. Genes. 15, 7. 17, 1, die Menschen mit Du anredet und mit ihnen verkehrt, am klarsten da, wo Gott von sich sagt:

---

sein, abgeleitet, die neuesten Untersuchungen vereinigen sich immer mehr in der Ableitung aus אָלַהּ in der Bedeutung des arab. aliha, fürchten. Dann bezeichnet Elohim Gott als den Gegenstand der Furcht, des Schauers, als den Majestätischen. Der Plural aber deutet keineswegs hin auf eine polytheistische Mehrheit göttlicher Wesen, deren Zusammenfassung er wäre, sondern erklärt sich aus jenem allgemeinen Sprachgebrauch des Altertums, welcher den Plural zur Steigerung eines Begriffes anwendet. „Also bezeichnet der Name אלהים Gott als unendliche Majestät, er bezeichnet ihn nicht als Subjekt, sondern als Objekt, und überdies stellt der Plural die Einheit der Persönlichkeit vor dem Reichtum ihres Inhalts in den Hintergrund." Ist dem so, wie Delitzsch (Komment. zur Genesis, 4. Aufl. S. 26) sagt, dann entspricht das El. nicht sowohl dem Begriff der lebendigen Kausalität, als dem des Absoluten, welcher die Voraussetzung unseres §. ist.

Ich bin; Ich bin es; Ich bin, der ich sage, Jes. 41, 4. 43, 10 und 11; vergl. Deut. 32, 39. Jes. 48, 12. Denn significanter kann die Persönlichkeit Gottes nicht ausgedrückt werden, als in dieser Formel; sie ist die Bezeichnung ihres Vollzugs, ihrer lebendigen Verwirklichung. (Alle diese Stellen gehen auf den Namen Jehova zurück, worüber §. 8.)

Das Neue Testament betreffend, so stellt sich dieselbe Beziehung, in der sich der Christ zu Gott weiß, auf das vollkommenste dar in dem Verhältnis Christi zum Vater Denn beide stehen sich als Personen gegenüber, als Ich und Du, Joh. 14, 20. 17, 4. 8, 26, im persönlichen Wechselverkehr des Wissens, Wollens und Lebens. Und von diesem Verhältnis ist der Reflex das Zwiegespräch der Gläubigen mit Gott, wie es hindurchgeht in Lob und Klage, Bitte und Dank durch die ganze Bibel und durch die ganze christliche Kirche. Das Wort Persönlichkeit selbst aber kommt in der Schrift nicht vor; nur Hebr. 1, 3 enthält einen Anklang daran, denn *ὑπόστασις* ist das Wesen in seinem Bestande. „Daß Gott der Persönliche sei, das Wort im Sinne des mit sich identischen Bewußtseins und intelligenter Selbstbestimmung genommen, ist so sehr die Voraussetzung des christlichen Glaubens, daß es überflüssig wäre, Belegstellen dafür aus der Schrift anzuführen" sagt selbst Strauß. Glaubensl. I, 502.

Die Kirche hat kein Dogma über den Begriff Gottes aufgestellt, wohl aber zeigt die kirchliche Theologie eine Reihe von Versuchen, einen solchen zu gewinnen. Dabei liegt der Glaube an die Persönlichkeit Gottes von vorne herein zu Grunde, findet jedoch erst spät seinen Ausdruck in dieser Bezeichnung, welche etwa eben so alt ist als der Pantheismus, der die Sache negiert.

Wie die Schrift und auf Grund derselben heben die christlichen Kirchenlehrer sowohl den Heiden als den Häretikern gegenüber zunächst hervor, daß Gott Schöpfer des Universums und zwar freier und allmächtiger Schöpfer ist: *τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιος* Justinus M. Dial. 3. Apol. II, 5. I, 13. 61. u. ö. Tertullian Apolog. 17. 21. 24. Irenäus adv. Haer. IV, 20, 1: Deus omnia libere et sponte fecit. — Solus unus Deus est fabricator, hic qui est super omnem principalitatem et dominationem et virtutem. Nemo igitur alius Deus et dominus — et praeter hunc non est alius. Vergl. II. 30, 9. III. 6, 2; Arnobius adv. Nationes I, 25. Johannes v. Damaskus de fide orthod. I, 2. 8: *αἴτιος πάντων τῶν ὄντων· πάντων αἰτία καὶ ἀρχή.* — An diesen Begriff der absol. Kausalität schließt sich ihnen sogleich der der Aseität an: der das Prinzip alles endlichen Daseins ist, hat das Sein nicht von einem Andern, sondern durch und aus sich selbst. So die griechischen VV: Gott ist *ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐκ ἄλλοθεν, αὐτοφυής, αὐτοούσιος·* die lateinischen: Deus ipse sui origo suaeque causa sub-

stantiae; die Scholastiker: quoniam cuncta, quae sunt, per ipsum unum sunt, procul dubio et ipsum unum est per se ipsum et ex se ipso. Davon war es dann nur die andere Seite, daß sie Gott als das absolute Sein, als den an sich Seienden, bezeichneten, und dieses von allem außer sich unabhängige, aus und durch sich selbst seiende Sein dachte man eben so einstimmig als intelligentes. (Vergl. §. 8.)

Die alten Dogmatiker unserer Kirche gehen auf diese Bestimmungen zurück und bilden daraus nach dem Vorgange Melanchthons die Definition: Deus est essentia spiritualis intelligens, spiritus per se subsistens, intelligens, die dann wieder näher zwiefach bestimmt wird; von Gerhard, Calov, Quenstedt: Deus est essentia spiritualis infinita; von Baier, Hollaz, Buddeus u. A.: Deus est ens spirituale a se subsistens, brevius spiritus independens. Beide male ist jedoch das Moment der Independenz das überwiegende, so sehr, daß es den eigentlichen Hauptbegriff bildet, z. B. Gerhard: Deus est ens a se ipso et per se ipsum existens, ab alio prorsus independens. Die Intelligenz versteht sich bei ihnen von selbst. Erst die Späteren heben es mehr hervor, wie Sigm Jak. Baumgarten, der die spiritualitas aus der aseitas ableitet und dann näher in ihre Momente zerlegt (S. 201 seiner Glaubenslehre); Morus: Spiritus perfectissimus; Ammon: Deus est intelligentia suprema. Nur ist hierbei noch zu bemerken, daß unsere a. DD. die angegebene Erklärung gar nicht für eine vollständige Begriffsbestimmung Gottes angesehen wissen wollen, sondern diese ergibt sich ihnen erst durch die Hinzunahme der sämmtlichen Eigenschaften und der trinitarischen Relationen. So nach dem Vorgang des Johannes von Damaskus (de fide orth. I. 2 und 8) Melanchthon in den Locis c. 1, (ed. 45), Johann Gerhard (Exeg. Locc. II. 72, ed. Cotta) und die Folgenden.

Obwohl also keine der angeführten Definitionen die Persönlichkeit Gottes ausspricht, so liegt sie doch allen zu Grunde. Sie ist der einhellige Glaube der christl. Kirche. Erst der moderne Pantheismus hat sie geleugnet, und damit zugleich, so viel an ihm ist, das Wesen der Religion und der christlichen insbesondere vernichtet. Denn er hebt mit der Idee des lebendigen Gottes die Ehrfurcht, die Liebe, das Vertrauen, das Gebet zu Gott, ferner die subjektive Freiheit und die Zurechnungsfähigkeit der Kreatur, mithin alle Momente der Religion auf. Und gerade dieser Widerspruch gegen die wesentlichsten Thatsachen des sittlichen und christlichen Bewußtseins (wie er auch in dem neuesten religiösen Versuche dieser Geistesrichtung, in E. v. Hartmanns „Religion des Geistes“ (Berlin 1882) wieder hervorgetreten ist, ist die beste Widerlegung derselben. Dem Philosophen des Unbewußten ist die Religion nur der Vollzug des Verhältnisses des bewußten subjektiven Geistes zu dem unbewußten und unpersönlichen Geistigen, welches eben Gott ist. Ihm besteht die Erlösung nur

darin, daß der Mensch seiner realen Einheit mit dem Unbewußten gewiß wird; damit ist er von der Schuld erlöst und innerlich erneuert. Die durch die Schuld gestörte teleologische Einheit des Menschen mit Gott wird auf der Grundlage seiner unverlierbaren ontologischen Einheit mit ihm wiederhergestellt. Man sieht, wie hier der ethische Charakter des religiösen Lebens von Grund aus zerstört und es in's Physische herabgezogen ist. Vgl. übrigens die zusammenfassende Besprechung des Pantheismus in Luthardts apologet. Vorträgen über die Grundwahrheiten des Christenthums. Vortr. 3.]

§. 8.

Aus der Dialektik der beiden Momente, welche diese unsere erste Aussage enthält, ergeben sich sogleich drei nähere Bestimmungen ihres Inhaltes. Wir sagten: Gott ist Persönlichkeit, und bestimmten den Begriff derselben, nach Analogie der unsrigen, als Ich. Ich aber ist seiner selbst mächtiges und bewußtes Leben, bewußte Selbstbestimmung, wollendes und wissendes Selbst. Daß diese Bestimmung auch auf Gott ihre Anwendung finde, kann für uns kein Zweifel sein. Denn wie verschieden auch die menschliche Persönlichkeit von der göttlichen sein möge, ein Verhältnis der Verwandtschaft, der Gleichheit, muß doch zwischen beiden bestehen, sonst wäre persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen unmöglich — und dieses Gleiche kann nur darin liegen, daß beide Ich sind. Wir haben weiter die göttliche Persönlichkeit als die absolute bestimmt und damit einen Unterschied zwischen der seinigen und der unsrigen, als der endlichen, gesetzt. Das Endliche ist das Bedingte, Gewordene; bedingt ist aber unsere Persönlichkeit, weil sie auf der Basis eines kreatürlichen Lebensgrundes, d. h. auf der Basis einer geistleiblichen Natur ruht, die wir uns nicht durch unsere Selbstbestimmung gegeben, sondern überkommen haben, die vor unserem persönlichen Wissen und Wollen vorhanden, und wie die Bedingung für das Zustandekommen derselben, so auch eine Schranke für beide ist. Jede derartige Bedingtheit wird durch den Begriff des Absoluten von selbst ausgeschlossen; denn das Absolute ist das schlechthin Unbedingte, das aus und durch sich selbst Seiende. Demnach müssen wir sagen: so gewiß Gott der Absolute ist, so gewiß kann er nicht ein irgendwie schon vorausgesetztes oder gegebenes Sein, nicht „ein blindes unvordenkliches Sein, einen dunkeln Naturgrund", oder wie man es sonst nennen mag, zum Grunde seiner Persönlichkeit haben, es kann überhaupt kein prius geben, das ihr als ihre Basis voranginge, sie muß

vielmehr selbst das schlechthin Erste und Ursprüngliche, mithin aus und durch sich selber sein: ihr eigenes Prinzip, causa sui, im eigentlichsten Sinne. Eben dies, daß Gott nicht durch ein anderes, sondern aus und durch sich selbst ist (nicht wird), nicht durch anderes bestimmt wird, sondern sich selbst bestimmt zu dem, was er ist, dies ist das Wesen, oder, wenn man so sagen darf, die Wurzel der absoluten Persönlichkeit; und können wir daher das erste Moment in dem Begriff derselben nicht anders bezeichnen denn als absolute Selbstbestimmung, oder, da Selbstbestimmung Wille ist, als den absoluten Willen. Es kann kein Ursprünglicheres geben, es muß der Wille als das Primitive in Gott gedacht, das Ursein geradezu als Wille bestimmt werden, wenn nicht entweder ein Dualismus in das Wesen Gottes gesetzt, oder sein Leben in den Prozeß des Werdens verflochten werden soll, was gleicherweise die Absolutheit aufhebt.

In diesem ersten Moment ist nun auch das zweite, das Selbstbewußtsein, schon mitenthalten; denn ein bewußtloser Wille wäre jedenfalls nicht persönlicher, nicht absoluter Wille, wäre überhaupt gar nicht Wille, sondern etwa physische, durch anderes erst bestimmbare Kraft. Selbstbestimmung ist eo ipso Selbstbewußtsein. Indem Gott sich selber will, ist er sich auch vollkommen gegenständlich, weiß und durchschaut er sich selbst bis in die innerste Tiefe seines Wesens, und hat also dieses sein Wissen um sich kein ihm äußerliches Objekt zur Voraussetzung und Bedingung; es ist reine Selbsterfassung, Selbstbejahung — mit der Selbstbestimmung unmittelbar gesetzt. Dennoch mit ihr nicht schlechthin identisch; denn das Wissen ist doch eine anderartige Beziehung Gottes auf sich selbst, als das Wollen, eine Beziehung, deren Wesen darin besteht, daß er sich in sich selbst reflektirt; während er als der Wollende sich selbst setzt, vergegenständlicht er sich als der Wissende.

So wenig jedoch Gott auf dem Grunde eines unvordenklichen Seins sich erst zur Persönlichkeit entwickelt, so wenig entbehrt er des Seins; das Sein ist vielmehr in jedem der beiden vorigen Momente schon mitausgesprochen, mitenthalten; und dieses göttliche Sein kann kein totes oder abstraktes sein, es muß als ein reales, lebendiges Sein gedacht werden, wie es sich denn als solches uns zu erfahren gibt. Es ist das Leben, das absolute Leben. Und damit haben wir das letzte Moment in dem Begriff der absoluten Persönlichkeit; — das letzte, nach menschlicher Art zu reden, denn das Nacheinander fällt hier blos auf die Seite der subjektiven Betrach-

tung; an sich ist eines mit dem andern zumal gesetzt, jedes in dem andern mitenthalten.

Die Reihenfolge derselben will nur den Gedanken ausdrücken, daß Gott ganz Er selbst ist, nicht ein Etwas, nicht eine Substanz, sondern durch und durch Ich, absolutes Subjekt, absolute Persönlichkeit. Diesen Gedanken können wir uns nicht anders zur Anschauung bringen, als dadurch, daß wir das Moment des absoluten Wollens voranstellen, und nicht auf diese äußerliche Anordnung, auf jenen Gedanken kommt es uns dabei an.

Schriftbeweis. Obgleich die Schrift keine spekulativen Sätze über Gott aufstellt, so läßt sie uns doch durch seine Offenbarung hindurch einen ahnungsvollen Blick in die Tiefe seines verborgenen Wesens thun.

Der Schriftbeweis für das erste Moment unseres §. liegt im Allgemeinen schon in den zum vorigen §. angef. Stellen; speziell aber in dem Gottesnamen יְהוָה. Denn wie immer derselbe abgeleitet werden mag, jedenfalls ist darin nach der authentischen Erklärung Exod. 3, 14 der Begriff der freien Selbstbestimmung enthalten: „Ich werde sein, der ich sein werde", wozu ich mich selbst bestimme, der ich sein will: damit befinden wir uns in der Sphäre der Freiheit, auf dem Gebiete des Willens. [Gott aber nennt sich so, „sofern er sich in ein geschichtliches Verhältnis zur Menschheit und zwar zunächst zu dem erwählten Volke, zu Israel, begeben hat und in diesem geschichtlichen Verhältnis als der, der ist und der ist, der er ist, fortwährend sich erweist" (Oehler)]. Wie daher dieser Name auf eine geschichtliche, durch freiestes selbsteigenstes Wollen Gottes bestimmte Offenbarung hindeutet*), so wissen beide Testamente von göttlichen Willensbeschlüssen, die sich in der Zeit verwirklichen, von Willensakten Gottes, von Thaten der göttlichen Freiheit in der Weltschöpfung und Welterlösung. Ps. 115, 3. Daniel 4, 32 Ephes. 1, 5. 9. 11. 3, 11. Galat. 1, 4. 1. Kor. 2, 7. *πρόθεσις, θέλημα, πάντα ἐνεργεῖ κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτῦ.* Alles Zeugnis dafür, daß Gott selbst absoluter Wille ist.

Dieselbe Heilsgeschichte aber hat das Selbstbewußtsein Gottes zur Voraussetzung, denn sie ist Offenbarung göttlicher Gedanken. Lehrhaft ausgesprochen ist dieses Moment überall da, wo Gott Geist genannt wird. [Joh. 4, 24: *πνεῦμα ὁ θεός*: Wohl will dieses Wort zunächst nur die räumliche Beschränktheit an Gott negiren, aber dies eben nur deshalb,

*) Hofmann Schriftbeweis 2. Aufl. I. S. 87 f.: G. nennt sich יְהוָה als „den, welcher sein wird, weil er sein selbst ist." Es stellt sich uns darin „der Eigenname eines Ich dar, welches Geschichte lebt". Vgl. überhaupt Oehler, Theologie des alten Testaments. Tübingen 1873. I. S. 144 f.

weil Gott als Geist der Alldurchdringende und so auch seiner selbst Mächtige und Bewußte ist. Vgl. auch Jes. 31, 3, sowie namentlich die apostolische Aussage] 1. Kor. 2, 10 f.: *τὸ γὰρ πνεῦμα (θεοῦ) πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ· τίς γὰρ οἶδεν τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτω καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ·* eine Stelle, die fast wörtlich das oben Ausgesagte bezeugt, die uns aber zugleich in der eigenen geistigen Persönlichkeit das Bild der göttlichen erkennen lehrt und insofern die Berechtigung zu der Entwicklung unsers §. aufzeigt. Die Schrift preist auch sonst die Tiefe der göttlichen Gedanken, wie Ps. 40, 6. Ps. 92, 6; Gott selbst sagt bei Jerem. 29, 11: „Ich weiß, was ich für Gedanken über euch habe", und spricht sich damit nicht nur das Denken, sondern das Selbstbewußtsein zu. Vgl. das: Ich bin des vorigen §. Umgewandt lehrt uns Ps. 94, 9 schließen: daß der das Auge gepflanzt und das Ohr gebildet hat, selbst auch hören und sehen werde; und wie sollte denn der, dem alle seine Werke bewußt sind, der auch die geheimsten Gedanken und das leise Seufzen des menschlichen Herzens kennet (Ps. 139, 1 ff.) — wie sollte er der Intelligenz entbehren? — Am hellsten aber tritt uns das göttliche Selbstbewußtsein entgegen in dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn — denn beide erkennen einander vollkommen — und in dem Abbilde dieses Verhältnisses, wie es zwischen den Gläubigen und Christo besteht, Joh. 10, 14. 15.

Das dritte Moment [wird in der heil. Schrift besonders häufig hervorgehoben. Gott heißt der Lebendige nicht blos im Gegensatz zu dem Fleisch (dem Menschen) (Deut. 5, 23), und den toten Götzen (Jerem. 10, 10); er ist es auch in sich selbst, der Lebendige schlechthin (Deut. 32, 40. Dan. 6, 26. Gen. 16, 14 u. ö.), dessen Leben eine so volle, in sich selbst beruhende Realität ist, daß er bei sich selbst als dem lebendigen schwört (Num. 14, 21), daß er aber darum zugleich auch für die Kreatur der Brunnquell des wahren, in sich befriedigten Lebens ist (Psalm 36, 10. 42, 3. 84, 3. Jerem. 2, 13). Und deßgleichen ist im n. T. *ἡ ζωή* Wesensbezeichnung, ja der Wesensbegriff Gottes. Vergl. die allgemeinen Aussagen, die teilweise an die alttestam. Stellen anklingen Apgesch. 14, 15. Röm. 9, 26. 2. Kor. 3, 3. 6, 16 u. a, sowie die Aussprüche 1. Tim. 6, 16: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν.* Joh. 5, 26: *ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ.* An diesem absoluten, in sich gegründeten Leben hat auch der Sohn Anteil. (Joh. 1, 4. 14, 6. 1. Joh. 5, 20), sowie mit ihm seine Gläubigen (Joh. 3, 36. 7, 38, 10, 10) und zwar durch Vermittelung seines Wortes und Geistes; denn *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν* (Joh. 6, 63; vgl. 68. 4, 10 ff.)]. Hier ist *ζωή* überall nicht leeres Sein, sondern das volle, unendlich reiche, göttliche Leben, Wesens- und Lebensfülle. Wie weit

führen uns diese Stellen über den abstrakten Begriff des bloßen Seins oder auch des reinen Denkens hinaus! Als das absolute Leben ist Gott *τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*. Wer auch nur einen Zug aus dieser Fülle gethan, hat eine Ahnung ihrer Seligkeit gewonnen, aber er fühlt zugleich, daß sie in keinen menschlichen Begriff gefaßt werden kann.

Die kirchliche Theologie enthält dieselben Momente des Gottesbegriffs, nur in anderer Reihenfolge:

Als das erste, primäre Moment hebt sie das Sein hervor. Gott ist *τὸ ὄν, ὁ ὤν, ὁ ὄντως ὤν, αὐτουσία* — dies die eigentliche Grundbestimmung. So die griechischen VV. sämtlich, Johannes v. Damasc. a. a. O. I, 9: „der Name *ὁ ὤν* ist der einzige eigentliche Gottesname, alle übrigen bezeichnen nicht das Wesen, sondern entweder Qualitäten des Wesens oder Beziehungen desselben nach außen"; so die lateinischen VV.: Augustin, de Trinit. VI, 7: Et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum et sapientem aut bonum esse, aut omnino esse. Die Scholastiker: Hoc nomen qui est maxime proprium nomen Dei est, Thomas Aq. Summa I. Qu. 13. Art. 11 und ebd. Qu. 3. Art. 4: Non est aliud in Deo essentia quam suum esse; sua igitur essentia est suum esse. So auch (an Thomas anschließend) die prot. DD.; Gerhard, Loci Tom. I. p. 119 (ed Cotta): Nec *τὸ εἶναι* et *οὐσία* in ipso differunt, non enim habet esse ab alio participatum, sed est a se ipso, est *αὐτοαυτὸς*, est suum esse. Vgl. Exeg. Loc. II, 23 u. 69 zum Namen Jehova: Essentia divina est suum esse. Calov Systema Loc. II, 217: Ipsum esse primum esse inter omnia attributa quidditativa. Ebd. 143 *).

Betrachten wir die nähere Entwicklung dieses Grundgedankens, zunächst in der alten Kirche. Um Gott über alle kreatürliche Bestimmtheit und über alle Gleichheit mit dem endlichen Sein hinauszuheben (*οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν*), fassen sie den Begriff des absoluten Seins so abstrakt wie möglich. Dieß geschieht zunächst von den griechischen Kirchenlehrern. Sie sagen im Anschluß an Plato und Philo: Gott sei nicht blos der Seiende, sondern über das Sein und Wesen, überhaupt über jede Bestimmtheit hinaus, *ὑπερούσιος, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας*, ja selbst *ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, ὑπὲρ ζωήν, ὑπὲρ λόγον*, der überwesentliche, übergute, kurz das reine Sein, von dem sich durchaus nichts positives aussagen läßt: unnennbar und unfaßbar — daher sie es häufig geradezu als das schlechthin einfache als das *ἁπλῶς ἕν*, als das *ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν τὴν μονάδα* bezeichnen. So

*) Wenn dieselben DD. a. a. O. lieber die Independenz oder die infinitas zum Grundbegriff erheben, so ist dies nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken. Sie heben damit nur die negative Seite daran hervor.

Justin d. M. Dial. c. Tr. 3. 4. Clemens, Strom. V. pg. 685. 689. 695. (ed. Potter). Origenes de Principiis I, 1. 6. c. Cels. VII, 38; die Gregore, Johannes v. Dam. a. a. O. I, 4 u. 8; und ganz besonders Dionysius Areopagita, dessen mystische Theologie diesen Gedanken bis auf die äußerste Spitze treibt, worüber Baur, Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit, II, 119. Ähnlich auch Eusebius v. Cäsarea bei Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre v. der Person Christi I, 793. Dennoch ist es dabei nicht ihre Meinung, als wäre Gott das in sich Leere, Inhaltslose; jenes abstrakte Sein ist ihnen vielmehr zugleich die absolute Fülle, das absolute Gute, *τὸ αὐτοαγαθόν*, Gott als der *ὑπερούσιος* zugleich der *ὑπερπλήρης*, wie Gregor v. Naz. einmal sagt: ein Meer von Wesen, *πέλαγος οὐσίας, ἄπειρον καὶ ἀόριστον*, oder wie sich Johannes v. Dam. ausdrückt: der Inbegriff aller Realität und Vollkommenheit, *τὸ κατὰ πάντα τέλειον* (I, 5). Indem sie ihn über das Sein ganz hinaussetzen, wollen sie zugleich das Sein ganz in ihn setzen, da er ja alles Seins Urquell ist. Daher legen sie ihm dieselben Bestimmungen, die sie ihm einerseits absprechen, doch wieder im absoluten Sinne bei, wie ihn denn Johannes an demselben Orte, wo er ihn für überwesentlich erklärt, zugleich *τὴν αὐτουσίαν, αὐτοαγαθότητα, αὐτοζωὴν, αὐτοφῶς* und dergl. nennt, I, 8 *). So suchen sie ihren, auf außerchristlichem Boden erwachsenen, dem Neuplatonismus entnommenen Gottesbegriff zu erfüllen, die ihm noch inhärierende Substanzialität zu überwinden. Insbesondere heben sie, was wir oben als zweites Moment setzten, die Intelligenz hervor. Indem sie die reine Immaterialität des göttlichen Wesens gegen Melito u. A. verteidigen, stellen sie den Satz auf: Deus est intellectualis natura simplex et tota mens; mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae est, und nicht nur das, sie vindicieren ihm sämtlich das Selbstbewußtsein. *θεός ἐστιν νοῦς τέλειος* sagen Justin und Clemens; Origenes behauptet ausdrücklich, „daß eine Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit Gott Statt finde,

*) Es ist dies offenbar ein Fortschritt über die Anschauungsweise der Alexandriner, Clemens und Origenes hinaus, welche alle diese Bestimmungen nicht dem Vater, sondern nur dem Sohne vindizieren. Vgl. meine Monogr. über Origenes S. 65, 130. Erst die weitere Entwicklung der Trinitätslehre drängte dahin, das Alles auch vom Vater auszusagen Sehr lehrreiche Bemerkungen über das Mangelhafte jener Ansicht hat Augustin, de trin. VI, 2. 3. Er zeigt da, daß, wenn man so wie die älteren VV. unter der Weisheit, dem Leben, der Vernunft ausschließlich den Sohn verstehe, es den Schein gewinne, als ob der Sohn das Wesen des Vaters wäre, oder der Vater erst durch den Sohn die Weisheit werde. Vielmehr müsse man jene Bestimmungen von jeder Person, näher von dem Einen ihnen gemeinsamen Wesen der Gottheit aussagen. Das Nähere bei Petavius, Dogmata, II, 349 der Antw. Ausg.

daß jener das ideale Abbild von diesem sei", und lehrt daraus auf die reine Geistigkeit des göttlichen Wesens schließen: „Es ist ganz Intelligenz, ganz Vernunft; es begreift und umfaßt sich selbst in seinem Denken" (de Princ. I. 1. §. 6. 7). Und diese Geistigkeit denkt Origenes zugleich als reinen Willen; ja er ist einmal nahe daran, den Willen geradezu als das Wesen Gottes zu fassen, wenn er die substanzielle Einheit des Vaters und Sohnes in die Identität des Willens setzt. Im Allgemeinen betrachten jedoch die griechischen VV. in der Polemik gegen den Arianismus den Willen Gottes als die nach außen gerichtete, schöpferische Energie Gottes, das Wollen der Welt, consilium, während sie auf der andern Seite den Sohn als die Vernunft des Vaters bezeichnen, wodurch es den Anschein gewinnt, als sei der Vater an sich ἄλογος· und eben deßhalb gelingt es ihnen nicht, jenen abstrakten Seins-Begriff völlig zu durchbrechen. Am weitesten bringt auch hier Athanasius vor, indem er einige male im Zusammenhang mit der Trinitätslehre das Wesen Gottes geradezu als das Gute faßt, c. Gentes 2, c. Ar. III, 66.

Dagegen ist die Anschauung der Abendländer eine realere. Von Tertullian ist es bekannt, daß er Gott Körperlichkeit (corpus et forma) beilegte, was jedoch nur der anthropomorphische Ausdruck für Substanzialität und Persönlichkeit ist, wie Baur sehr gut bemerkt. Der große Kirchenlehrer Irenäus aber, eben so frei von einseitig idealistischen als von anthropomorphischen Vorstellungen, hebt der falschen Gnosis gegenüber auf der einen Seite das Moment der absoluten Freiheit Gottes hervor — liber est et suae potestatis — und bezeichnet ihn vorzugsweise als den Herrn, der, selbst schlechthin unbedingt und unbedürftig, Alles durch die Macht seines Willens bedingt (Ad. Haer. II. 30, 9. II. 5, 4. III. 8. 3); auf der andern das der Intelligenz, des Selbstbewußtseins. Wenn die Gnostiker den Nus, den Logos, die Zoe u. s. w. als aus dem Bythus emanierte Aeonen betrachteten, so sagt dagegen Irenäus: „Gott ist ganz Vernunft, ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Wille, ganz Licht, ganz Quelle alles Guten (totus mens et totus logos, totus spiritus operans, ὅλος θέλημα, ὅλος ἔννοια, ὅλος νοῦς), Denken und Wollen in Einem; er denkt was und indem er will, und will indem er denkt" (I, 12, 2. II, 28, 5). „Und ebenso ist er auch das Leben, die Wahrheit, die Güte, und Niemand kann sagen, der Verstand sei älter als das Leben, oder umgewandt, denn der Verstand ist selbst das Leben, und das Leben der Verstand" (II, 13. 8. 9). Er verlegt überhaupt die ganze Fülle der gnostischen Aeonenwelt in das Wesen Gottes, und bringt es so zu einem wahrhaft lebendigen, erfüllten Gottesbegriff. Auch bei Hilarius ist der Begriff des Seins der bloßen Substanzialität enthoben und in den des lebendigen Denkens und Wollens verklärt; vgl. mit Dorners Andeutungen a. a. O. I, 900 die herrliche Stelle Tract. in Ps. 2: Ipse est, qui quod est non aliunde est; in

sese est, secum est, a se est, suus sibi est et sibi ipsi omnia est. Mit ihm sagt Augustin einmal: Deus est quaedam substantia, um die Realität des göttlichen Seins auszudrücken, aber er verwahrt sich zugleich gegen den Mißverstand, als wäre die Substanz etwas anderes als das Sein Gottes, und dieses Sein ist ihm die absolute Fülle des Guten; Gott hat nicht etwa das Leben, die Güte, die Weisheit wie durch Teilnahme daran, sondern er ist die vita, die sapientia, das bonum u. s. w. Er ist das Gute, die Güte ist sein Wesen: Quae vita dicitur in Deo ipsa est essentia atque natura, de Tr. XV, 5. Bonitas est substantia Dei; ipse est sua bonitas, de Trinit. VI, 7. VII, 10. Insbesondere macht Augustin zum Behuf der Trinitäslehre das göttliche Selbstbewußtsein geltend: Deus meminit sui, intelligit se ipsum, vult (diligit) se ipsum, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß der Prozeß des menschlichen Bewußtseins ein Abbild der immanenten Lebensbewegung des Absoluten sei. Damit bestimmt er das Wesen Gottes als Geist (Wissen und Sein sind in Gott identisch), und setzt als dessen Momente die sapientia, die notitia sui und die dilectio sui, woraus er hernach die immanente Trinität entwickelt, de Trin. XV. In demselben Sinne bezeichnet er dann auch den Willen als das Wesen Gottes, z. B. Conf. VII, 4: voluntas et potentia Dei Deus ipse est. Dagegen urgiert Junilius Africanus im 6. Jahrhundert das Moment des Willens dergestalt, daß er es geradezu zur Grundbestimmung des göttlichen Wesens macht*). Er antwortet auf die Frage, ob die Wirksamkeit in Gott zum Wesen oder zum Willen gehöre? —: „Gott will wesentlich, sein Wesen ist Wille, sein Wirken Freiheit." Deus simplex est nec est in eo aliud essentia quam voluntas .... Ideo voluntate (operatur), quia nihil operari compellitur, sed essentialiter vult et voluntate subsistit. — Hier im Abendland wird daher auch der Begriff der Aseitas schärfer gefaßt, insbesondere von Hieronymus (ed. Mart.) Tom. II. P. I, 356: Deus ipse sui origo suaeque causa substantiae est, und von Lactantius, Inst. div. II. 9: Ex se ipso est et ideo talis est, qualem esse se voluit. Vgl. I, 7. Ebenso später Anselmus Monol. c. 6: Summa substantia ad esse perducta est non per aliquid; per se ipsam et ex se ipsa est quidquid est. Das Wesen des Absoluten, das ist der Gedanke, den hier der Scholastiker entwickelt, ist eben dies, durch sich selbst zu sein; wenn er daher a. a. O. den Satz, daß es sich selbst bewirkende Ursache sei, verneint, so thut er es nur in dem Sinne, daß es sich selbst zu etwas mache, was es nicht schon wäre; keineswegs aber will er damit läugnen, daß es das sich selbst Setzende sei, vielmehr ist ihm das Abso-

*) Diese Notiz, die ich zuvor nur aus Flacius, der sie sich aneignete, kannte, verdanke ich Petavius, Dogmata II, 211.

lute eben das reine „Aus- und Durch-sich-sein", wobei Setzen und Gesetztsein schlechthin zusammenfallen. Vgl. Hasse, Anselm Bd. II. S. 121. 189.

Wir sehen, es ist eine vom Abstrakten zum Konkreten fortschreitende Bewegung, vermöge deren sich der Gottesbegriff in der Theologie der alten Kirche entwickelt — eine Bewegung, die in engster Beziehung zur Geschichte der Trinitätslehre steht; in dem Maaße, als das Verhältnis des Sohnes zum Vater erkannt wird, wird auch der Gottesbegriff reicher und erfüllter.

Wenden wir uns von da zum Mittelalter, so finden wir hier die drei Momente unsers §. an die drei großen Meister der Scholastik in der Art verteilt, daß Anselmus das Selbstbewußtsein, Thomas das Sein, Duns Scotus den Willen vertritt. Anselmus betrachtet, nach Augustin, Denken und Selbstbewußtsein als die wesentlichste Bestimmung des göttlichen Wesens: Quomodo vel cogitari potest, quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum mens rationalis possit non saltem suimet, sed et illius summae sapientiae reminisci et illam et se intelligere? — Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad illius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. Monologium c. 32. Thomas aber macht den Satz: In Deo idem est esse et essentia; sua essentia est suum esse (Summa I. qu. 3, 4. Cont. Gentiles I, 22), zum Prinzip seiner ganzen Gotteslehre, und zwar so, daß er alle weiteren Bestimmungen immer wieder in diese abstrakte Tiefe zurücknimmt und auflöst. Er denkt zwar dieses Sein als ein rein geistiges, intelligentes, seiner selbst bewußtes: Deus se per se ipsum intelligit, perfecte comprehendit se ipsum (S. I. Qu. 14, 2. 3. 4), und als ein durch und durch lebendiges, als actus purus, in welchem nichts bloße Potenz und Vermögen ist (Qu. 3, 4); allein diese trefflichen Bestimmungen verlieren doch dadurch ihre objektive Bedeutung, daß Thomas jeden Unterschied zwischen Sein, Wissen und Wollen in Gott auslöscht, und die beiden letzteren nur als die schlechthinige Identität des Seins mit sich selbst betrachtet: idem in Deo intelligere et esse, velle et esse. Hoc Deo est esse, quod intelligere. Ejus velle est suum esse (S. I. Qu. 14, 4. Qu. 19, 1). Was bleibt da noch übrig, als das schlechthin einfache bestimmungslose Sein, und was wird aus der göttlichen Freiheit, als eine gleichsam substantielle Nothwendigkeit? Hingegen Duns Scotus legt das ganze Gewicht auf den Willen, oder vielmehr auf die Freiheit. Er unterscheidet bestimmt zwischen Wissen und Wollen, und macht dieses zum primum movens. So schreitet er von der Substanz fort zum Subjekt; Gott ist ihm wesentlich der schlechthin freie, frei wollende. Nur bestimmt er die Freiheit, wenigstens in

Beziehung auf die Welt, als die reine Willkür, die bloße Zufälligkeit, contingentia, (vgl. Baur a. a. O. II, 644); ob auch in Beziehung auf sein eigenes Wesen? — ich glaube nicht, weil Scotus doch den trinitarischen Prozeß als einen notwendigen faßt (quodlibet aliud a se Deus contingenter vult. In Sent. II, dist. 37. qu. 2).

Die protestantische Dogmatik hatte anfangs die spekulative Gotteslehre ganz auf die Seite geschoben, weil sie unter den Händen der Scholastik zu abstrakt geworden, den lebendigen Zusammenhang mit dem praktischen Christentum verloren hatte. Mit Recht. Es galt hier den verschütteten Heilsweg wieder zu finden, den Glauben an Christum, den Erlöser von Sünde, Gesetz und Tod, wieder zu gewinnen. Was sollten da die scholastischen Distinktionen und Subtilitäten? Melanchthon warf die Orte de Deo, de unitate, de Trinitate in der ersten Ausgabe der loci kühn hinweg. Die Theologie wurde Heilslehre. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere. Nachdem man aber in der Lehre von dem rechtfertigenden Glauben die sichere Basis für einen Neubau der Theologie gewonnen und, um ihn auszuführen, jene zurückgestellten Dogmen, die mysteria divinitatis, doch wieder aufnehmen mußte, weil sie die notwendige Voraussetzung der Heilslehre sind — was geschah? Statt sie von dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein der Rechtfertigung aus lebendig zu durchdringen und ihren innern Zusammenhang damit nachzuweisen, wofür sich namentlich bei Luther die tiefsinnigsten Ansätze finden, und womit noch Chemnitz in der Behandlung der Trinitätslehre einen sehr verständigen Versuch gemacht hat, statt dessen nahm man allmälig die scholastischen Bestimmungen wieder herüber und stellte sie ziemlich unvermittelt an die Spitze des theologischen Systems. So insbesondere Johann Gerhard, der in der Theologie ganz auf Thomas zurückgeht. Da finden wir denn jenen abstrakten Begriff des reinen einfachen Seins, alle jene Sätze von der schlechthinigen Identität des Wissens und Wollens mit dem Sein fast wörtlich wieder: Deus est infinitus, est simplicissimus, nec materiae et formae, nec generis et differentiae, nec subjecti et accidentium, nec actus et potentiae, nec suppositi et naturae compositionem admittens. Loc. III, c. 5; ferner: In Deo idem est esse et intelligere et velle. Eben dahin zielt seine Behauptung, daß das Wort spiritus, wo es auf Gott angewendet wird, in einem ganz andern Sinn zu nehmen sei, als da, wo es vom endlichen Geiste gebraucht wird; nicht einmal analogice, was doch die meisten Scholastiker zugestanden, viel weniger synonym, soll es verstanden werden. Aber er fühlt selbst, daß er hierin zu viel thue. Deshalb lenkt er wieder ein, nicht nur durch Hinzunahme konkreterer Bestimmungen aus Thomas und Augustin, sondern durch die feine Bemerkung: daß die infinitas kein blos negatives Prädikat Gottes sei, sondern fundamentaliter et quoad rem ipsam includit af-

firmativum, videlicet summam illam perfectionem, qua Deus sit ens a se ipso et per se ipsum existens, ab alio prorsus independens Exeg. Loc. II, 121; sodann durch die Bestimmung: Facultas volendi in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia; actus volendi in Deo nihil aliud est quam ipsius essentia. Primum voluntatis divinae objectum est itidem Deus ipse; vult enim Deus primo se ipsum, tamquam bonitatem, quae est ipsa Dei essentia. Damit kommt er schon über das bloße Sein hinaus, bis dahin, das Wesen Gottes als Selbstbestimmung, ja als Selbstthat zu denken, wie er denn auch anderwärts intelligere, velle, amare als die Momente des göttlichen Lebens nennt. Aber Calov durchbricht jene abstrakte Vorstellung ganz, wenn er Syst. Locorum I, 217 bemerkt, „daß der Begriff des Seins noch keineswegs den eigentümlichen Begriff Gottes ausdrücke — denn das Sein sei Allen gemeinsam — sondern erst die höchste Aktualität des Seins"; nec per τὸ esse simpliciter, sed per τὸ esse summe actuale distinguitur Deus ab aliis, wofür er sich auf Exod. 3, 14 beruft. Und noch entschiedener, wenn er zu Joh. 4, 24 den Begriff des absoluten Geistes so bestimmt: Deus est spiritus; hinc consequitur, tum quod Deus invisibilis sit, tum quod intellectu praeditus sit, quo se ipsum et omnia alia per se ipsum cognoscit, ut et voluntate, qua Deus se ipsum, tamquam summum bonum complectitur a. a. O. 178. Von da an werden Intelligenz und Wille stets als die wesentlichen Momente des Geistes Gottes oder, was dasselbe, des göttlichen Lebens betrachtet. Z. B. Quenstedt Syst. theol. 416 (ed. Lips. 1715). Hollaz u. A., während Flacius (Clavis Sc. s. II, 212) sich den obigen Satz des Junilius Afr. aneignet. Die Späteren sind dabei stehen geblieben, wie denn z. B. Siegm. Jak. Baumgarten vita, intellectus und voluntas als die drei im Begriff des Geistes enthaltenen Bestimmungen nachweist, Glaubensl. I, 180. 200. [Und ähnlich treffen wir's in der neueren kirchl. Theologie. Philippi (Kirchl. Glaubenslehre II, 3. Aufl. S. 20 f.) findet in der centralen christl. Glaubenserfahrung, daß Gott die Liebe ist, zugleich die Aussage, daß er unbedingtes Sein und freie Persönlichkeit ist und faßt demnach das Wesen Gottes als absolute Substanz, absolutes Subjekt und heilige Liebe; „er ist absolute Substanz, weil er absolutes Subjekt ist, er ist absolutes Subjekt, weil er heil. Liebe ist; er ist wesenhafte, persönliche, heilige Liebe." Dorner (Christl. Glaubenslehre I, S. 245 ff.) bestimmt Gott als das absolute und absolut harmonische Leben, welches, über das leere, tote Sein hinüberreichend, sich selbst begründet und ein Meer in sich kreisenden Lebens darstellt, darin eine unendliche Fülle der Kräfte gleichsam wallet und webet, aber so, daß diese Lebenspotenzen in harmonischem Gleichgewicht sind und das göttliche Leben in sich selbst zurücklaufender Zweck, Selbstzweck ist

und bleibt. Damit ist aber schon ein höheres in Gott gesetzt: er ist als das Gute schlechthin, als das vollendet seiende Gut zu bestimmen, als solches aber kann er nur gedacht werden, wenn ihm schlechthin Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung zukommt, d. h. Persönlichkeit in sich selbst. In diesen Bestimmungen berührt sich Dorner mehrfach mit Frank (System der christl. Wahrheit I, S. 106 ff.). Ihm ist Gott das absolute, durch nichts außer ihm, nur durch sich selbst bedingte, alles allein bedingende Wesen; darin aber liegt ein zweifaches Wesensmoment, die schlechthinnige Einheit Gottes und die schlechthinnige Realitätenfülle, wornach alle Realität in Gott und keine außer Gott ist, und darum ist Gott zugleich absolute Persönlichkeit. Denn Absolutheit ist nur bei schlechthinniger Selbstsetzung, und diese ist identisch mit Selbstmächtigkeit und mit dieser ist die Persönlichkeit vorhanden. „Das göttliche Wesen als absolutes will durch und durch als personelles, weil und indem als selbstsetzendes gedacht sein, und eine Schranke dieser Persönlichkeit gibt es nicht außer in der Absolutheit, welche die Endlichkeit ausschließt.“ Vgl. auch die Erklärung Hofmanns (Theolog. Ethik S. 24): Wir kennen Gott als den persönlichen, als das ewige Licht, als den schlechthin sein selbst seienden, als den, der sich selbst Grund dessen ist, daß und was er ist, als den schlechthin lebendigen und der nur das und das völlig ist, dessen Grund er sich selber ist. In gleichem Sinne spricht sich Delitzsch (Bibl. Psychologie, 2. Aufl. S. 171 f.) aus unter ausdrücklicher Zustimmung zu der Thomasiusschen Fassung der Sache].

Die drei Momente, die unser §. als in der absoluten Persönlichkeit enthalten aufzeigt, gehen also durch die ganze kirchliche Theologie hindurch. Sie sind als die wesentlichen Bestimmtheiten des christlichen Gottesbegriffs allgemein anerkannt. Und zwar ist die Reihenfolge derselben so bestimmt: Sein, Bewußtsein, Wille. Nun liegt zwar schon in der Art wie die aseitas von den Älteren gefaßt wird (S. 20 f.) eine Hindeutung auf die Priorität des letztern; denn wenn Gott a se ipso et per se ipsum ist, so ist er seine eigene Setzung, und davon wird dann die Konsequenz sein, daß sein Wesen zunächst als absoluter Wille bestimmt werden muß. Indessen scheuen sich doch unsere DD., mit jener Bestimmung vollen Ernst zu machen. Sie fürchten, es könne scheinen, als habe sich Gott aus dem Nichtsein in's Dasein gesetzt, oder es ginge in ihm zeitlich das Wollen dem Sein voran. Z. B. S. Baumgarten, Glaubensl. I. 187. 196. Aber dieser Schein verschwindet, sobald man nur den Willen als das Absolute selbst faßt. Trefflich Rettberg, obwol er den Ausdruck causa sui verwirft: „Gott will sich selbst als das Gute; hierin liegt die letzte Erklärung für die göttliche Existenz“. Relig. Philos. S. 109.

[In Gegensatz zu dieser Betrachtungsweise hat sich nun neuerdings

A. Ritschl gestellt. Wenn Lipsius (Lehrbuch der Dogmatik S. 205 f.) zwar die Idee des persönlichen Gottes mit dem religiösen Glauben selbst als unmittelbar gegeben ansieht, sie aber von seinem neukantischen Standpunkt aus nie als objektive Erkenntnis oder metaphysische Aussage behandelt sehen will, vielmehr einen unaufhebbaren Widerspruch zwischen der Absolutheit und Persönlichkeit Gottes statuiert, der immer nur inadäquate Bestimmungen über Gott ermögliche, so erklärt wohl Ritschl, daß die Theologie mit dem vollen Begriff des persönlichen Gottes anfange, und findet, daß das Prädikat der Persönlichkeit widerspruchslos auf Gott angewendet werden könne (Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 194 ff.); allein diese Anerkennung stellt auch nur die Form für den inhaltlichen Gottesbegriff fest, und dieser wird in der Liebe gefunden: „der zureichende Begriff von Gott ist in der Liebe ausgedrückt." (S. 235. Vgl. auch Schultz, Lehre von der Gottheit Christi, S. 564 ff.). Dagegen lehnt Ritschl alle von ihm als metaphysisch bezeichneten Bestimmungen, insonderheit den der Absolutheit von Gott ab (Theologie und Metaphysik S. 13 f.). Allein wenn die Schrift sagt: Gott ist Liebe, so will sie damit durchaus nicht eine erschöpfende Wesensbezeichnung Gottes geben, sie setzt vielmehr voraus, daß der Gott, von dem um einer bestimmten Beziehung willen die Liebe ausgesagt wird, der Gemeinde schon bekannt ist. Ritschl legt allen Nachdruck auf das Prädikat, während doch die Aussage, daß Gott Liebe ist, nach der Beschaffenheit des Subjekts zu bemessen ist, von welchem sie gilt. Auch kann R. selbst nicht umhin, in seinen einzelnen Bestimmungen über Gott den Inhalt der Aussage, welche er im allgemeinen abweist, nachzuholen, wenn er z. B. sagt (Rechtf. und Versöhnung, S. 201), daß Gott als der Geist, der das Prädikat Sein in sich erschöpft, nur durch solche Reize affiziert wird, mit welchen er seine Geschöpfe ausstattet und welche er als die Wirkungen seines eigenen Willens durchschaut u. s. w. Vgl. auch Schultz a. a. O. S. 585 f. Aber R. sollte, wie Dorner bemerkt (Glaubenslehre II, 1, S. 381) über das Wesen Gottes gar keine Bestimmung treffen, da das Wesen in die Metaphysik gehört. Auch hebt er ihm gegenüber mit Recht hervor (ebendas. I, S. 185), daß man das Unendliche, Absolute nicht mit dem Unbestimmten, das Infinitum nicht mit dem Indefinitum verwechseln dürfe].

§. 9a.

In der sich durchdringenden Einheit dieser Momente ist Gott der Geist. Denn Geist ist Wille, Bewußtsein und Leben in einem, Einheit des Wollens und des Gewollten, des Denkens und des Gedachten. Als der Geist ist daher Gott der Eine lebendige Gott; nicht jene abstrakte, leere Einfachheit, welche, alles Inhaltes bar, jede Bestimmtheit von sich ausschließt, sondern die unendliche, aber

ihrer selbst mächtige Fülle, nicht tote Ruhe, sondern lebendige, aber in sich ruhende, auf sich selbst bezogene Bewegung, actus purissimus, wie es die Alten nennen, bei sich bleibendes Subjekt, wie man neuerdings sagt, die wahre, konkrete, mit sich vermittelte Einheit.

Daß auch der biblische Begriff des πνεῦμα alle im §. bezeichneten Momente in sich vereinige, erhellt aus Vergleichung der St. Joh. 4, 23. 24. 6, 63. Apostelg. 10, 38. 2. Kor. 3, 6. 17. 1. Kor. 2, 10; vgl. Hahn, Theologie des n. Testaments I, S. 95 ff. Was unser § Weiteres enthält, ist nur Zusammenfassung des vorigen und bedarf insofern eines Beweises nicht. — Dasselbe gilt vom Nachweis des kirchlichen Konsensus.

Nur bezüglich der Einheit Gottes bemerken wir, daß die meisten Schriftstellen, die man gewöhnlich dafür anführt: Exod. 20, 3. Deut. 4, 35. 39. 32, 39. 6, 4: „Jehova unser Gott ist ein (ein einziger) Jehova", Ps. 86, 10. Jes. 44, 6. 45, 5. Marc. 12, 29 — nicht sowohl die Einheit im metaphysischen Sinne als vielmehr die Einzigkeit Gottes (Deus solus, unicus) gegenüber dem Polytheismus bezeugen. Jene liegt aber in Stellen wie Joh. 17, 3: ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, Ephes. 4, 6. Röm. 3, 29. 30. 1. Tim. 2, 5. 1. Joh. 5, 20, so wie in allen unsern Aussagen über die Absolutheit und Persönlichkeit Gottes (§. 2) und über die Einheit der Offenbarung Gottes. Ein Gott, Ein Weg, Ein Heil, Ein Ziel.

Die Einheit Gottes in diesem Sinne ist Grundbekenntnis der christlichen Kirche. Regul. fid. Symb. Nic. Credimus in unum Deum; Symb. Athan.: Fides catholica haec est, ut unum Deum . . veneremur. Unitas in Trinitate. Augustana 1: Una essentia divina. — Diese Einheit schließt nun nicht blos den Polytheismus und Dualismus, sondern weil sie die zentrale ist, auch den Pantheismus aus. Sie schließt aber die Fülle des Lebens ein. Trefflich Stahl (Fundamente einer christlichen Philos. S. 7): „Persönlichkeit allein ist wahres Sein, ist konkret und geistig zugleich. Persönlichkeit allein ist Substanz im wahren Sinne, die in allen Accidenzen dieselbe bleibt, und doch unterschieden von ihnen. Nur sie ist die Einheit, das Eine unwandelbare bei sich bleibende Subjekt in der Mannigfaltigkeit ihrer Attribute und in der Reihenfolge ihrer Thaten. Sie ist die absolute Einheit; in jeder Eigenschaft oder Beziehung der Person die ganze Person, in jedem Willensakte das ganze volle Ich, das ihn hervorbringt. Persönlichkeit ist darum von vorne herein Fülle des Seins . . . das Sein der Persönlichkeit aber That, unausgesetzt innere That, denn nur als Wille ist sie." — So gefaßt, verwahrt sich dann der Begriff der absoluten Persönlichkeit von selbst gegen die Instanzen, die der Pantheismus von dem Spinozisti-

schen Satze: omnis determinatio est negatio aus gegen ihn erhebt; er ist selbst ihre Widerlegung (vgl. Strauß I, 504 ff.). Denn ist Gott absolute Selbstbestimmung, so widerspricht es seinem Wesen so wenig, sich in sich selbst zusammenzufassen, zu affirmieren, zu determinieren, daß es vielmehr wesentlich zum Begriff desselben gehört. Aber diese Determination ist nicht Zusammenfassung des Selbst gegen anderes, nicht eine Beschränkung, die Gott angethan wird, sondern eine Bestimmung, die er sich selbst setzt, also eine Selbstbestimmung, nicht Negation, sondern Affirmation, absolute Selbstbejahung. Und eben so wenig ist das Dasein einer Welt für ihn eine beschränkende Grenze, weil dieselbe nicht nur durch seinen Willen gesetzt ist und besteht, sondern von ihm vollkommen durchschaut, durchleuchtet, durchdrungen und beherrscht wird. Er kennt die geheimsten Tiefen der endlichen Persönlichkeiten (Ps. 44, 22. 7, 10. 1. Chron. 28, 9. 29, 17. Apostg. 1, 24. 15, 8.) und lenkt die Herzen der Menschen wie Wasserbäche; alle seine Werke sind ihm von Ewigkeit gegenwärtig und bekannt, Ps. 139, 16. Apgesch. 17, 26. Die Welt ist also durch und durch von ihm bedingt, und in sofern weder eine Bedingung noch eine ausschließende Schranke für die absolute Persönlichkeit.

§. 9b.

Indessen so richtig der aufgestellte Begriff von Gott ist, er thut unserem Gottesbewußtsein noch keineswegs genug. Der Christ hat an Gott erfahrungsmäßig das höchste Gut, die Befriedigung der tiefsten, ethischen Bedürfnisse seines Wesens und die Wahrheit der höchsten Ideen seines Denkens. Was der Psalm sagt: „In dir ist Freude und liebliches Wesen die Fülle“, das ist in noch höherem Sinne der Ausdruck auch des christlichen Gottesglaubens. Deshalb reicht es noch nicht hin, Gott als Persönlichkeit zu definieren; diese Bestimmung ist noch zu formal, als daß sie uns vollständig befriedigen könnte; es reicht auch nicht hin, das Sein Gottes als ein lebendiges und geistiges zu denken, wir werden dieses Leben noch inhaltlicher bestimmen müssen: als die Quelle und eben deshalb als die selbstwesentliche F ü l l e des G u t e n, d. h. als das a b s o l u t G u t e, oder näher, weil Gott durch und durch Persönlichkeit ist, als das persönliche Sein des Guten, als den persönlichen a b s o l u t g u t e n W i l l e n. Der Begriff des absolut Guten hat für uns, deren Erkennen Stückwerk, deren sittliches Leben mangelhaft, und deren Heilserfahrung sehr unvollkommen ist, seine großen Schwierigkeiten. Er berührt sich nahe mit dem, was wir absolute Wahrheit und was wir absolute Liebe nennen, ohne jedoch in dem einen oder dem andern aufzugehen. Er ist zentraler als sie; denn wäh-

rend Wahrheit ein metaphysischer, Liebe ein ethischer Begriff ist, ist das Gute wie die Quelle, so die wurzelhafte Einheit beider. Es ist metaphysisch gedacht dasjenige, was seiner Idee völlig entspricht, ethisch gedacht, was seinem Ziele, seiner Bestimmung vollkommen entspricht; in Gott aber ist beides Eins: Idee und Realität, Wollen und Sein, Ziel und Zuständlichkeit, wie schon aus dem Begriff der absoluten Persönlichkeit erhellt. Und so werden wir denn sagen dürfen: das absolut Gute ist das sich selbst gleiche, widerspruchlose, in sich schlechthin vollendete persönliche Sein — omnibus numeris absolutum, oder der wesentliche, absolut vollkommene Wille, was wir dann praktischer so ausdrücken: Gott ist die persönliche, absolute Vollkommenheit, die Fülle und Quelle alles Guten.

Diese Bestimmung bezeichnet also, gleich der oben an die Spitze gestellten, die Totalität des göttlichen Wesens, und zwar nach seiner von ihm selbst gewollten und gewußten Zuständlichkeit, in so fern könnten wir sie den Wesensbegriff Gottes nennen, sie bringt jedoch zu dem, was wir dort entwickelten, nichts Neues hinzu, denn sie hebt nur das, was schon in dem Begriff des absoluten Geistes, als der Einheit von Wollen, Wissen und Sein, liegt, näher hervor, und mußte nur deshalb hier besonders ausgesprochen werden, weil außerdem unser Gottesbegriff zu formal und leer erscheinen könnte.

Mit dem Inhalt von §. 9a. schließt sie sich von selbst in der Aussage zusammen: daß Gott als der absolute Geist das absolut Gute und in der Einheit dieser beiden Bestimmungen der absolut vollkommene Geist ist.

Auch die Schrift bezeugt diesen Begriff. Er liegt implizite schon in den beiden Ausdrücken *ζωή* und *φῶς*: in *ζωή*, sofern es die unendlich reiche Gottesfülle ausdrückt (vgl. S. 17); in *φῶς* (1. Joh. 1, 5: *ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*), sofern damit jede Trübung, jede Unvollkommenheit, jeder Widerspruch von Gott ausgeschlossen und sein Wesen selbst als das reine Licht bezeichnet wird (Hahn, a. a. O. I. S. 104). Die Verbindung dieser beiden Ausdrücke ergibt den Gedanken unseres §. Ganz bestimmt ausgesprochen aber ist er in dem Worte des Erlösers Mtth. 19, 17. Mc. 10, 18. Luc. 18, 19 *οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός (εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός)*, womit das *τέλειος* Mtth. 5, 48 und das *ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* Röm. 12, 2 zu vergleichen, was die ethische Vollkommenheit bezeichnet. Dazu bemerkt richtig Hahn a. a. O. 101: „Die Kreatur ist dadurch gut, daß sie der

ihr von Gott gegebenen Norm entspricht, Gott ist gut, insofern er sich selbst entspricht, mit seinem eigenen Wesen in Harmonie steht" — hier tritt also die ethische Seite hervor. Den vollständigen Beweis für unsere Aussage ergibt aber nur der Komplex der angeführten Stellen.

Welch großes Gewicht die VV. auf diese Bestimmung legen, und wie sich ihnen in ihr recht eigentlich der Gottesbegriff vollendet, hat S. 20 und 21 bereits angedeutet. Wir fügen hinzu: sie findet sich bei allen griechischen Kirchenlehrern. Es ist ein Hauptsatz der origenischen Theologie, daß Gott als das absolute Sein τὸ αὐτοάγαθον, τὸ οὐσιωδῶς ἀγαθόν ist, c. Cels. VI, 44, in Matth. XV, 11. Gott ist die bonitas principalis, de Princ. I. 2, 13; 6, 2: in Deitate sola bonitas (ἀγαθότης) substantialiter inest, caeteri eam accidentem et decidentem habent Nur uneigentlicher Weise kann ihnen daher das Prädikat gut beigelegt werden, im eigentlichen Sinne kommt es allein Gotte, dem Urguten, zu, I. 2, 13. Eben so die Folgenden bis auf die Gregore (τὸ ἄκρως ἀγαθόν) und Johannes v. Dam., der die Äußerung des Dionysius Areop. anführt: der erste Name Gottes ist ὁ ἀγαθός· οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ θεοῦ εἰπεῖν πρῶτον τὸ εἶναι, καὶ τότε τὸ ἀγαθόν, de fide orth. I, 9. — Im Abendland insbesondere Augustin: Omne bonum aut Deus aut ex Deo. Deus est ipsum bonum — summum bonum; das esse Dei ist eben das bonum esse; bonitas est substantia Dei. So an zahlreichen Stellen z. B. de Trin. VII *), nur wird von ihm, so wenig als von den gr. VV., der Begriff des absolut Guten näher bestimmt, oder vielmehr, es wird von dem Platonismus her vorausgesetzt, daß er mit dem Begriff des absoluten Seins identisch sei z. B. de Trin. VI, 11. XV, 12. — Dasselbe finde ich auch bei den Scholastikern, namentlich bei Anselm. Monol. 68: Illa summa essentia est bona per se et nihil aliud est bonum nisi per illam. Vgl. cap. 1. 2. Orat. 4: Tu nullo bono eges, quia tu essentialiter es ipsum bonum, et a te est omnis bonus, quicunque bonus est.

Einen umfassenden Gebrauch von dieser Bestimmung macht Tauler. Von Luther haben wir zu 2. Petr. 1, 4 die Erklärung: „Gottes Natur ist ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Friede, Freude und Lust und was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur teilhaftig wird, der überkommt das Alles, daß er ewig lebt und ewigen Frieden, Lust und Freude hat."

Die prot. DD. schließen sich auch hier an die Scholastiker an. Joh.

---

*) C. 3. 4. Tolle hoc et illud (dieses und jenes relativ Gute) et vide ipsum bonum si potes, ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Dieses höchste Gut ist nach Augustin nicht wesentlich verschieden von der Wahrheit und der Liebe.

Gerhard Loci III. p. 135: Ut Deus summum ens, ita etiam summum bonum et *αὐτοαγαθόν*. Rivuli ex isto bonitatis divinae fonte in creaturas deducuntur, sed ipsum in se ipso plenum manet summi istius boni pelagus. Ebd.: Deus se ipso et per suam essentiam bonus est. Exeg. L. II, 161: Deus est vere bonus et solus bonus et omnis bonitatis causa; sofern er sich mitteilt, ist er die bonitas oder benignitas, vgl. Quenstedt I, 287. Noch entschiedener erhebt Dannhauer in der Hodosophia p. 171 das summum bonum zur eigentlichen Willensbestimmung Gottes: Summum bonum Deus est, und zwar bonum *αὐταρκέστατον*, nullius indigum, *τελειότατον*, in quo omnes creatae perfectiones sunt, virtualiter, ut in creatore, objective, ut in oculo vidente, idealiter ut in causa exemplari, eminenter, ut in summa perfectione. Vortrefflich Rettberg a. a. O. 119, wenn er von unten ausgehend, die Idee des Guten so bestimmt: „das Gute besteht in der Harmonie des endlichen Willens mit dem unendlichen; der göttliche ist die Norm dafür. Hingegen für Gott kann die Idee des Guten nichts Äußeres sein, er muß das Gute selbst sein. Das Gute aber ist die Übereinstimmung Gottes mit sich selbst. Gott will als Geist diese Harmonie mit sich selbst, und daß diese realisiert werde, ist die Idee des Guten. — Der Wille Gottes ist das Wollen des Guten; er will das Gute nicht als ein außer ihm Liegendes, sondern als dasjenige, was sein eigentliches Sein ausmacht, er befriedigt also dadurch kein nach Außen weisendes Bedürfnis, sondern realisirt sich selbst." [In gleichem Sinne spricht sich Frank aus a. a. O. I, S. 202 f. Vgl. auch die Auseinandersetzung Dorners (Glaubenslehre I, S. 299 f.), die mit den Sätzen schließt: „Das absolute Sein ist durch und durch ethisch zu denken, oder das Ethische hat in der Gottheit ewig die vollkommene Realität. Das absolut gute Sein und der absolut gute Wille müssen in der Gottheit zusammengedacht werden.]

Ich kann es für keinen Gewinn halten, daß die Neueren an die Stelle des Guten die Liebe setzen; denn wie diese, nach der gewöhnlichen Definition, das bonum communicativum sui ist, so setzt sie schon einen positiv-guten Gehalt des sich mitteilenden persönlichen Lebens voraus, außerdem wäre sie eine schlechte Verflüchtigung des Selbst. — Übrigens würde uns hier die weitere Entwicklung der Idee des Guten noch gar nicht auf den spezifischen Begriff der Liebe, sondern nur erst auf die Güte führen, welche eine Beziehung Gottes nach außen hin ist. Die Liebe Gottes haben und erfahren wir nur durch die Vermittlung Christi, weshalb wir erst später auf ihre Darstellung eingehen können.

In dem einheitlichen aber erfüllten Gottesbegriff, wie wir ihn bisher (§. 7, 8 und 9) entwickelt haben, liegt nun zugleich ein Protest ge-

gen mehrfache irrige Auffassungen. Und zwar a) gegen die abstrakte Vorstellung einer schlechthinigen Einfachheit Gottes, der wir §. 8 auch bei protestantischen DD. begegneten: Deus est mera et simplicissima simplicitas. Ihre Tendenz dabei ist zwar eine ganz richtige. Es ist das Interesse, die infinitas Gottes zu wahren. Sie wollen, wie schon die griech. VV., jede Bestimmtheit, die sich ihm von außen aufdränge, abwehren, jeden Gedanken an eine Zusammensetzung ausschließen, und bekämpfen deshalb die Behauptung des Arminianers Vorstius: Deum esse in se ipso finitum aut sua natura definitum (Gerh. L. III. Append. 167. Calov. II, 304). Wenn sie aber dabei so weit gehen, daß sie jede Wesensbestimmtheit und jeden Unterschied in Gott negieren, ja sogar die Wirklichkeit einzelner, distinkter Akte Gottes beanstanden, so entspricht dies weder ihren anderweitigen Aussagen über Gott, noch dem Inhalt ihres und unseres christlichen Bewußtseins. Denn wie verträgt sich der Glaube an einen lebendigen Gott, der die Fülle des Lebens ist, der ein Vaterherz für seine Kinder hat, dessen Offenbarung wie erquickender Thau und brennendes Feuer zumal ist, der Glaube an Sündenvergebung, an Gebetserhörung, von der Dreieinigkeit jetzt noch gar nicht zu reden, wie verträgt sich das mit einer völlig leeren, unterschiedslosen Einfachheit, die jeden distinkten Willens- und Liebesakt ausschließt? — Auch wird sie keineswegs durch die Einheit der göttlichen Persönlichkeit gefordert. Sie ist vielmehr als eine von jenen Vorstellungen zu bezeichnen, die sich aus der Vernunftreligion in die Theologie eingeschlichen haben und wieder ausgeschieden werden müssen. Zu ihnen gehört b) die Lehre Schleiermachers, der zwar §. 51 der Glaubensl. Gott als schlechthinnige Ursächlichkeit und insofern als schlechthinnige Lebendigkeit bestimmt, aber in der ganzen Behandlung der göttlichen Eigenschaften darauf ausgeht, alle Bestimmungen, die in diesen gesetzt sind, aufzurollen und zurückzuführen auf den Begriff einer solchen Kausalität, von welcher nichts Positives ausgesagt werden darf, weil sie in der That nichts anderes ist, als „die Negation der endlichen Gegensätze“, „die negirende und kausirende Einheit der Welt“ — ein ideeller Punkt, ohne Inhalt, ohne Bestimmtheit, ohne Peripherie. Vgl. Schleiermachers Dialektik S. 161 ff, und C. Schwarz, Das Wesen der Religion II, S. 96 f. Unser Gottesbegriff schließt ferner aus c) die Vorstellung eines Prozesses, mittelst dessen Gott erst zum persönlichen wird, sich entwickelt, sei es aus einem dunkeln Grund heraus (Schelling), oder durch das Anderssein hindurch (Hegel). Er verwahrt sich d) gegen alle diejenigen Theorien, welche Gott von der Welt abhängig machen. Dies geschieht, implizite, wenn man den Begriff Gottes in dem der Kausalität des Endlichen oder des die Welt setzenden Prinzips aufgehen läßt, wie Schleiermacher, Schwarz u. A., weil dabei die Welt als notwendiges Korrelat, gleichsam als Komplementum Gottes gedacht wird (vgl. Schwarz a. a. O.

I. S. 178 ff.); es geschieht, wenn man mit Martensen sagt: „Gott will und kann nicht sein ohne ein Reich geschaffener Geister“ oder „um das bonum communicativum sui sein zu können, habe Gott eine Schöpfung hervorgebracht, deren Wesen die indigentia Dei ist.“ Vielmehr ist gerade dies das Prärogativ Gottes, daß er der Welt nicht bedarf, um zu sein, was er ist. — Unser Gottesbegriff verwahrt sich e) gegen jede Auffassung, die Gott in irgend einer Weise, unmittelbar oder mittelbar, zur Ursache des Bösen in der Welt macht, und endlich f) können wir nicht umhin, von ihm aus noch ein Bedenken gegen die Vorstellung von einer Natur oder Leiblichkeit Gottes zu erheben. Dieser von Tertullian bereits ausgesprochene, von der Mystik aller Zeiten häufig wiederholte Gedanke, klingt auch in der neueren Theosophie vielfach an, vor Allen bei Oetinger, den man als den Begründer derselben bezeichnen kann. Ausgehend von der Polemik gegen einen alle Realität verflüchtigenden Idealismus macht dieser tiefsinnige Theosoph den Begriff des Lebens, der vita absoluta, mit Berufung auf Ezech. 1 und 10, als den allein adäquaten Gottesbegriff geltend. Nicht das Denken, nicht das Sein ist das Erste in Gott, sondern beiden voran geht das Leben. Dieses Leben ist Bewegung, gleichsam radartige, kreisende, sich aus sich selbst gebährende Bewegung, von Oetinger am liebsten intensum genannt. Aber diese Lebensbewegung läßt nun Oetinger sich nach außen zur Leiblichkeit verdichten, in eine höhere Naturhaftigkeit auslaufen und vindiziert demnach Gott ein physisches Wesen, eine geistleibliche Natur, worin er erst seine volle Realität habe; denn zur konkreten Wirklichkeit gelangt das Geistige erst im Leiblichen. (Vgl. Auberlen, Die Theosophie F. C. Oetingers, Tüb. 1847. S. 147). Und hiemit schließt sich Oetinger rückwärts an J. Böhme an, dessen Grundgedanke von einer Natur in Gott auch dem System Fr. Baaders und seiner Schüler zu Grunde liegt. So insbesondere bei Hamberger, der Gotte eine „übermaterielle Leiblichkeit“ zuschreibt und nur in dieser Bestimmung die alleinige Rettung vor einer bloß abstrakten Geistigkeit erblickt (Münchner Gelehrte Anzeigen 1854. Nr. 26). Aber auch die neueste Philosophie hat sich den Gedanken vielfach angeeignet. Ich finde ihn bei Billroth, bei dem jüngern Fichte, bei Hanne (Vorhöfe des Glaubens 2. Hft. S. 177 ff) u. A. In anderer Weise bei Schwarz a. a. O. I. S. 185 ff. Hier heißt es: „das weltsetzende Prinzip ist nicht reiner Geist, es kann nur die absolute Einheit von Geist und Natur sein“; diese Natur aber wird bestimmt als „die reale Seite des göttlichen Wesens, welche das ewige Substrat ist, aus dem die zeitliche Welt in der unendlichen Vielheit ihrer einzelnen Dinge hervorgeht.“ Hier ist also der Gedanke ganz klar. Aber man sieht zugleich den eigentlichen Grund desselben. Es ist die totale Abneigung gegen die Schriftlehre von einer Schöpfung aus nichts. Weil diese nicht begriffen werden könne (was ganz wahr ist), muß die Welt aus dem

Wesen Gottes hervorgehen; sie entsteht, indem Gott die Natur aus sich entläßt, indem sie durch seinen Willen in Raum und Zeit auseinandergeht, aber als solche von seinem Geiste auch immerfort durchdrungen und geeint wird. Und eben hierin liegt für uns der Grund, warum wir diese Theorie entschieden abweisen müssen; sie macht die Schöpfung zu einer Emanation aus Gott, sie setzt die Substanz der Welt als wesentlich eins mit der Substanz Gottes, den Unterschied zwischen beiden bloß in die Form der Existenz und verletzt so das christliche Gottesbewußtsein samt dem biblischen Schöpfungsbegriff. Abgesehen von dieser Theorie aber, welche auch Fichte teilt, kann ich mir eine, wenn auch noch so sublimierte Leiblichkeit Gottes nicht recht denken, finde auch weder in der Schrift, noch in der Heilserfahrung einen Anhaltspunkt dafür. Die Schrift nennt mit Nachdruck Gott den unsichtbaren, unschaubaren, im Gegensatz gegen seine in die Sichtbarkeit heraustretende Offenbarung. Auch mit dem Auge des verklärten Leibes werden wir ihn einst nur in Christo, dem Gottmenschen, schauen. —

§. 10.

Obwohl die §. 8 bezeichneten Momente der absoluten Persönlichkeit eins in Gott sind, so sind sie doch nicht schlechthin dasselbe. Unser christliches Bewußtsein unterscheidet zunächst das göttliche Wollen und Wissen. Erkannt und durchschaut wissen wir uns nämlich von Gott unserem ganzen innern und äußeren Leben nach; hingegen, was in unserer Gesinnung von der Gemeinschaft mit Gott nicht durchdrungen ist, was an unserem Leben in Widerspruch mit ihr steht, dessen sind wir uns als eines Zustandes bewußt, der auch vor Gott nicht sein soll. Was aber vor ihm nicht sein soll, kann auch von ihm nicht gewollt sein, es kann, obwohl von ihm gewußt, doch seine Kausalität nicht an dem Willen Gottes haben. Wir unterscheiden also das göttliche Wissen und Wollen in Beziehung auf uns, und diese Unterscheidung ist für unsern christlichen Glauben so wichtig, daß wir sie nicht aufgeben können, ohne diesen selbst zu zerstören, oder doch in einen unerträglichen Widerspruch mit sich zu versetzen. Denn wäre das Un- und Widergöttliche auch das von Gott Gewollte, so müßte er selbst der letzte Grund des Bösen in der Welt sein — und diesen Gedanken weisen wir, als einen geradezu unerträglichen ab, noch abgesehen von seinen Konsequenzen, die wir hier nicht weiter entwickeln. Nun ist allerdings jene Unterscheidung zunächst eine subjektive, von uns gesetzte; sie muß aber zugleich eine objektive sein, d. h. es muß in Gott selbst ein Unterschied zwischen Wollen, Wissen und Sein bestehen, sonst fiele die Wahrheit unseres

Gewissens, in dem Gott selbst sich bezeugt, der objektive Unterschied zwischen Gut und Bös dahin, und unser Glaube wäre ein bloßer Wahn. Gibt es nun Unterschiede in Gott, so gibt es auch Verhältnisse in Gott, Verhaltungsweisen Gottes zu sich selbst, und diese können nach dem Obigen nur von ihm selbst gesetzte und ihm bewußte sein. Hiermit aber hat sich uns der Begriff der göttlichen Eigenschaften ergeben. Denn Eigenschaften sind überhaupt nichts anderes, als die Modalitäten eines Dings im Verhältnis zu anderem Sein: göttliche Eigenschaften die immanenten Bestimmtheiten der absoluten Persönlichkeit im Verhältnis zu ihr selbst. Sie unterscheiden sich von den Wesensbestimmtheiten dadurch, daß sie zwar das Eine absolute Wesen Gottes, aber nicht in der Totalität seiner Beziehungen, sondern als Inhalt seines Wollens, Wissens und Lebens bezeichnen; und insofern sind sie selbst von einander unterschieden, nicht nur in unserer Vorstellung, sondern objektiv in Gott.

Die Schrift stellt zwar eine Reihe göttlicher Eigenschaften, aber keinen Begriff der Eigenschaft auf. Auch die kirchliche Theologie ging bei ihren Bestimmungen darüber nicht von einem bestimmten Begriff derselben aus, sondern von der Wahrnehmung, daß Gott in der Schrift mannigfache Prädikate u. s. w. beigelegt werden.

Ihre erste Frage ist, wie verhalten sich die Prädikate zum Wesen Gottes? Da war man denn vor Allem darüber einverstanden, daß göttliche Eigenschaften nichts zu dem göttlichen Wesen erst hinzukommendes, Accidentelles seien, nicht minder darüber, daß Gott nicht aus Wesen und Eigenschaften zusammengesetzt sei. Während nun aber Johannes v. Damascus sagt: „Alle Prädikate, die wir Gott beilegen, bezeichnen nicht sein Wesen, sondern nur entweder ein Verhältnis Gottes zu Anderem, oder eine Thätigkeit Gottes" (de fide orth. I. 4 und 9, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν), sagt Augustinus: „Wesen und Eigenschaft sind in Gott eins." Non aliud est ipse, et aliud quod habet, et quod est. Quidquid de Deo digne dicitur, non qualitas est, sed essentia (de Civit. D. VIII, 6). Und diese Ansicht ist im Abendlande kirchlich geworden. Eine Synode v. J. 1148 hat sie, der Lehre Gilberts von Poitiers gegenüber, sanktioniert. Alle Scholastiker von Anselmus an (Monolog c. 16. 17.) haben sie. Auch die protestantische Theologie teilt sie. Melanchthon Loci p. 95: Virtutes, quas Deo tribuimus, non sunt accidentia . . . nec discernenda ab essentia, sed sunt ipsa essentia Dei, quae est quidquam vivum, per se subsistens, intelligens, omnipotens, justum, bonum. Ebenso Chemnitz Loci I, 70: Sapientia,

vita, charitas sunt ipsa substantia Dei, Gerhard Loci I, 108; Exeg. L. II, 85: Attributa divina, in se ac per se considerata, sunt realiter et simplicissime unum cum essentia divina; Calov, Quenstedt und die Folgenden.

Die weitere Frage ist: ob diesen sogenannten Eigenschaften etwas Reales in Gott entspreche, ob sie wirkliche Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, mithin auch objektiv von einander unterschieden sind, oder ob der Unterschied lediglich ein subjektiver, der menschlichen Anschauung angehöriger sei? Für letzteres entscheidet sich Augustin in der bekannten Stelle de Trin. VI, 7: Non est ibi (in Deo) aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, aut verum aut bonum esse, aut ipsum esse; mit ihm, in Folge ihres Gottesbegriffs, die meisten Scholastiker und zwar zunächst die Thomisten (Summa I. Qu. 13, Art. 12), jedoch mit der Limitation, daß der Unterschied, den die menschliche Vernunft macht, kein bloß subjektiver sei. Er habe ein fundamentum aliquod in re, nämlich darin, daß das Eine göttliche Wesen sich uns auf vielfache Weise darstelle *). Dagegen sprechen die spätern Nominalisten auch der subjektiven Unterscheidung alle Wahrheit ab, wie z. B. Occam: Attributa divina nec rei nec rationis distinctione inter se aut ab essentia divina distingui, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus. Aber dem Duns Scotus sind sie formalitates realiter distinctae, und unterscheiden sich als solche objektiv sowohl untereinander als vom göttlichen Wesen, ohne jedoch die absolute Einheit Gottes aufzuheben. (Vgl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie IV, 386). Die protestantischen Theologen schließen sich auch hier an Thomas an. Quia simplicissimam Dei essentiam uno adaequato conceptu concipere non possumus, ideo inadaequatis et distinctis conceptionibus eam apprehendimus; attributa divina sunt inadaequati conceptus essentiae infinite perfectae; daher, wie Gerhard sagt, Loc. I, 108. Exeg. Loc. II, c. 7 und Quenstedt Cap. VIII. Sect. 2: nec ab essentia nec inter se realiter seu ex natura rei distinguuntur. Sie verhalten sich nicht wie verschiedene modi zum Wesen, sondern sind nur verschiedene menschliche Auffassungsweisen desselben Einen Wesens; der Unterschied liegt lediglich auf der subjektiven Seite: ratione tantum distinguuntur. Und damit hebt sich ihre objektive Realität von selbst auf: Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates, Quenstedt. Dennoch suchen ihnen dieselben DD. auch wieder eine gewisse Realität zu vindizieren: simplicitas essentiae non tollit attributorum divinorum veritatem,

---

*) Distinctio rationis ratiocinantis und rationis ratiocinatae. Dieser Unterschied ist nicht sowohl der der subjektiven und objektiven Vernunft, als vielmehr der rein aus sich heraus reflektierenden und der durch etwas Objektives bestimmten Vernunft.

sed excludit compositionem; sie sind notiones, intrinsecus essentiam divinam determinantes; vere et proprie Deo conveniunt, und dafür berufen sie sich auf die angeführte Stelle des Thomas. Vgl. insbes. Quenstedt Cap. VIII. 2 Qu. 3. Wir sehen, die ältere Dogmatik läßt es in der Schwebe, ob die Eigenschaften Bestimmtheiten oder Offenbarungsweisen oder blos subjektive Auffassungen des göttlichen Wesens ausdrücken.

Bei den Neueren tritt dieses Dreifache auseinander. Nach Schleiermacher bezeichnen die Eigenschaften nicht etwas Besonderes im göttlichen Wesen, auch nicht Verhältnisse Gottes zur Welt, sondern nur die verschiedenen Beziehungen, unter welchen die Gottesidee im frommen Bewußtsein vorkommt (Der christl. Gl. I, §. 50). [Während sich so bei ihm alle Eigenschaften in dem einen Begriff der göttlichen Ursächlichkeit auflösen, gehen andere nicht so weit. Philippi (a. a. O. II, 18 ff.) will unter Berufung auf die Kirchenväter und die alten Dogmatiker die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften nicht auf die Gottheit an sich, sondern nur auf unsere Art sie zu denken übertragen; das eine, in sich einfache göttliche Wesen erschließt sich uns nur unter verschiedenen Bestimmtheiten und Beziehungen; die göttlichen Eigenschaften sind darum nicht bloß willkürliche menschliche Vorstellungen von Gott, sondern wir haben darin das göttliche Wesen in seinem wirklichen und wahrhaften Sein, allerdings nicht in seinem Ansichsein, sondern in seinem Fürunssein, also in einer unserem menschlichen Denken entsprechenden Form. Ist das aber wirklich der Fall, ist's wirklich Gott, der sich in seinen Eigenschaften verschieden manifestiert, und nicht bloß unsere Organisation, die ihn verschieden reflektiert, so wird man bei derartigen Bestimmungen nicht stehen bleiben können]. Darum erklärt Nitzsch die göttlichen Eigenschaften wohl für begriffliche Auffassungen der Beziehungen, aber wirklicher Beziehungen Gottes zur Welt. (Vergl. System der christl. Lehre, 5te Ausg. S. 145 mit 155), und ähnlich bestimmt sie auch Bruch (Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, S. 74), wenn er sagt: „Sie sind nicht Gottes Wesen, sondern nur die Bestimmtheiten, Modalitäten, unter welchen Gott sich offenbart und sein unendliches Sein in die Erscheinung eintreten läßt." Hingegen nach Anderen sind sie Bestimmtheiten des göttlichen Wesens selbst: so schon bei J. Sig. Baumgarten: momenta intrinsecus denominantia Deum, deren Komplex das göttliche Wesen ausmacht, wohl zu unterscheiden von seinen Beziehungen auf die Kreaturen (Glb. L. I, 214 ff.), bei J. G. Walch (Einl. in die dogmat. Gottesgel. 170), bei Reinhard unter dem ungeschickten Ausdruck: singulae partes summae perfectionis sigillatim cogitatae, bei Marheinecke (Vorles. über die Dogmatik S. 89) [und neuerdings bei Kahnis (Die Lutherische Dogmatik. III. 1868. S. 172. 187), Dorner (a. a. O. I. S. 181 ff.) und Frank (a. a. O.

I. S. 210 ff). Letzterer sagt: „So wenig fallen die Bestimmungen der Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. in das subjektive Gebiet bloßer Anschauung von Gott, die nicht etwas in Gott Seiendes ausdrückte, hinein, daß Gott ohne solche Attribute aufhören würde der reale lebendige Gott zu sein." Ferner: „Zu dem göttlichen Wesen müssen sie (die göttlichen Eigenschaften) doch wohl gehören, müssen das göttliche Wesen konstituieren und bezeichnen, wenn sie überhaupt göttliche Eigenschaften sind und alles, was göttlich ist, Gotte nicht erwächst aus anderem, was nicht er selbst ist"].

Dies der gegenwärtige Stand der Sache. Mich dünkt, es kommt, um zu einer Entscheidung zu gelangen, zunächst darauf an, den Begriff der Eigenschaft selbst genauer, als es bisher geschehen, zu bestimmen. Und da scheint mir denn Rothe, Theol. Ethik I, 2. Aufl. S. 146 f. ganz das Rechte aufgestellt zu haben: „Eigenschaften sind die eigentümlichen Modalitäten, welche einem Sein vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit also notwendig in seinem Verhältnis zu dem übrigen Sein eignen." Die Selbstoffenbarungen, resp. Selbstbethätigungen der immanenten Bestimmtheiten eines Dings, Seins, in seiner Berührung mit dem übrigen Sein. Ist dies richtig, wie ich dafür halte, so folgt, daß es Eigenschaften nur gibt, sofern Verhältnisse; Verhältnisse aber gibt es nur, wo Unterschiede. Steht also Gott nur im Verhältnisse zur Welt, so sind auch alle seine Eigenschaften nur Beziehungen, Offenbarungs- und Wirkungsweisen nach außen, sogenannte attributa relativa ἐνεργητικά und diese Ansicht gefährdet die Unabhängigkeit Gottes von der Welt; denn er wird dann immer erst durch die Beziehung auf sie und an ihr zu dem, was er ist, z. B. zum Heiligen, zum Wahren, zur Liebe. Nun besteht aber ein Verhältnis Gottes zu sich selbst, weil ein Unterschied zwischen Wollen und Wissen. Diesen Unterschied erkennen unsere a. DD. ausdrücklich an, indem sie zwischen scientia Dei theoretica und practica unterscheiden und hinzusetzen: prior non est causa rerum, wohl aber die letztere: posterior, cum voluntate conjuncta, Gerhard Ex. L. II, 179. Er manifestiert sich in der ganzen Heilsoffenbarung. Und eben hierauf beruht das Recht, immanente oder wesentliche Eigenschaften Gottes aufzustellen. Diese Eigenschaften unterscheiden sich daher einerseits von den eigentlichen Wesensbestimmtheiten, auf denen sie ruhen §. 8, und nicht minder von den trinitarischen Relationen, welche persönliche Unterschiede in Gott setzen. §. 13 ff. Andrerseits aber müssen von ihnen diejenigen ausgeschieden werden, welche bloß Beziehungen Gottes zur Welt ausdrücken; denn außerdem würde man nicht nur in den oben angedeuteten Fehler zurückfallen und Gott von der Welt abhängig machen, sondern man würde auch die Welt als notwendig setzen. So z. B. drücken die Attribute der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Strafgerechtigkeit ohne Zweifel Beziehungen Gottes zur Welt aus, sie lassen sich ohne Hinzu-

nahme des Weltbegriffs gar nicht vollziehen. Wären nun diese Attribute wesentliche Eigenschaften, so müßte auch die Welt sein, damit Gott sein könne, was er wesentlich ist; sie erschiene als notwendig zu seiner Selbstverwirklichung. Von da aus kommt man dann auf solche Sätze, wie sie schon einige Ältere aufstellten: Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non est, neque dominus sine possessione . . . ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sunt, in quos exerceat potentatum. Vergl. meine Monogr. über Origenes, S. 274 ff. Jene Ausscheidung ist also unerläßlich. Die Schrift deutet selbst darauf hin, indem es doch offenbar ein anderes ist, ob sie Gott den absolut Guten, die Liebe, die Wahrheit, oder ob sie ihn wahrhaftig, gütig, gnädig u. s. w. nennt. Sie findet sich auch bei unsern a. DD., welche die attributa in immanentia oder absoluta, und in transeuntia oder relativa einteilen, insbesondere bei Calov, der sogar zwischen eigentlichen Wesensbezeichnungen, zwischen göttlichen Attributen und zwischen göttlichen Beziehungen auf die Welt unterscheidet, Syst. II, 115; nur daß diesem richtigen Unterschied nicht die rechte Folge von ihnen gegeben wird. Denn wo es sich um die Anordnung der Eigenschaften handelt, da stellen sie dann doch wieder beide Klassen promiscue in eine Reihe. Nach unserer Anschauung sind beide scharf auseinanderzuhalten und ist die erstere Klasse bei der Lehre von Gott, die andere bei der Lehre von der Welt zu behandeln; die ersteren teils hier, teils bei der Trinität —; die zweite verteilt sich unter die Lehre von der Welt, wie sie an sich ist, von der Sünde und von der Erlösung. Damit kommt dann das Wahre an den oben angeführten verschiednen Auffassungen zu seinem Rechte. — Für die Christologie ist unsere Ansicht insofern von Wichtigkeit, als hiernach eine Aufgebung relativer göttlicher Eigenschaften ohne Gefährdung der wesentlichen gar wohl behauptet werden kann.

§. 11.

Diese Eigenschaften nun, so weit sie in dem Bisherigen schon mitenthalten sind, sind absolute Macht oder Freiheit, absolute Intelligenz und absolute Seligkeit. Die absolute Macht, wohl zu unterscheiden von der Allmacht (welche die Bethätigung der absoluten Macht an dem Endlichen ist), ist der durch Anderes unbedingte, seiner selbst vollkommen mächtige Wille; sie hat das Dasein einer Welt so wenig zur Voraussetzung, daß sie vielmehr selbst der Möglichkeitsgrund für sie ist, sie ist auch nicht schlechte Schrankenlosigkeit, sondern steht ganz im Dienste des Willens, und schließt daher, um dies sogleich hier zu bemerken, die Möglichkeit der Selbstbeschränkung keineswegs aus; denn Selbstbeschränkung ist nicht Erlei-

den eines Zwangs von außen, sondern Selbstbestimmung; Selbstbestimmung aber eignet der absoluten Persönlichkeit. Absolute Intelligenz, wohl zu unterscheiden von Allwissenheit, ist selbstverständlich das schlechthin unbedingte und vollkommene Wissen Gottes; die absolute Seligkeit aber besitzt er darin, daß er die Fülle des vollkommenen Lebens in sich selber hat und sich ihrer bewußt ist. — Diese Trias bildet die erste Reihe der göttlichen Eigenschaften; sie begründet jedoch, weil jede derselben nur eine Modalität der absoluten Persönlichkeit ist, keinen personellen Unterschied, keinen Unterschied in dem göttlichen Ich. Gott ist nicht ein anderer als der Wollende und ein anderer als der Wissende und Selige, sondern in jedem von diesen der mit sich Identische. —

Ob die Ewigkeit als Eigenschaft in dem oben bezeichneten Sinne aufzustellen sei, kann man allerdings bezweifeln, weil sie eine formale Bestimmung ist. Jedenfalls aber drückt sie nicht bloß ein (negatives) Verhältnis Gottes zur Welt, d. h. die Verneinung der Zeitfolge aus, sondern die ihm wesentliche Existenzweise. Denn der Ewige ist Gott nicht sowohl, weil er keinen zeitlichen Anfang genommen hat, sondern weil er in sich selbst über den Prozeß des Werdens [und damit über alle Zeit] erhaben, schlechthin ist, was er ist. So ist die Ewigkeit die Existenzform der absoluten Persönlichkeit, [das unzeitliche Durchsichselbstsein Gottes, darum aber zugleich die reine Gegenwärtigkeit, die Überwaltung und Durchdringung aller Zeit]. Von selbst folgt hieraus, daß die göttliche Macht, Intelligenz und Seligkeit als ewige zu denken sind.

Die Schrift redet von der göttlichen Macht nur insofern sie sich an der Welt bethätigt (Allmacht), aber doch so, daß sie uns dadurch ihr Wesen erkennen lehrt. Denn sie sagt nicht nur Psalm 115, 3: „Gott kann schaffen, was er will“ (vgl. 33, 9. Jes. 40, 26), wovon 1. Mos. 18, 14. Sach. 8, 6. Luc. 1, 37 „ihm ist kein Ding unmöglich“ nur die negative Seite ist, sondern auch: „Alles, was er will, das thut er“ Ps. 135, 6, und deutet damit einerseits an, daß die Macht Gottes ganz im Dienste seines Willens steht, und andrerseits, daß dem Willen die Macht völlig entspricht. Beides zusammengenommen aber gibt den Begriff der absoluten Macht. Vergl. die sinnreiche Stelle B. der Weisheit 12, 18: *σὺ δὲ δεσπόζων ἰσχύος ἐν ἐπιεικείᾳ κρίνεις καὶ μετὰ πολλῆς φειδοῦς διοικεῖς ἡμᾶς· πάρεστι γάρ σοι ὅταν θέλῃς τὸ δύνασθαι.* Hiernach ist Selbstbeschränkung Gottes nicht minder ein Akt der Macht, als schlechthinige Manifestation derselben.

Die Kirchenlehrer schließen sich meist an die Erklärung Augustins an, Enchirid. 24: Neque ob aliud veraciter omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest; Gerhard, III, 130: potentia non est vis quaedam agendi essentiae divinae superaddita, sed est ipsa omnipotens Dei essentia. Ut enim Deus est se ipso, ita etiam potens est et agit se ipso. Was wir absolute Freiheit nennen, heißt ihnen voluntas Dei necessaria, im Gegensatz zur voluntas libera, welche sich nach außen bezieht; priore ratione Deus se ipsum, posteriore res creatas velle dicitur.

Das Verhältnis der göttl. Macht zum Willen bezeichnet am besten Johannes D. de fide orth. I, wenn er Gott nennt: *δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην.* — Daß sie sich nicht selbst widersprechen könne, versteht sich von selbst, sobald man sie nur nicht vom Willen losreißt, und war daher die Frage der SS.: ob Gott auch das Böse vermöge? eine überflüssige, besonders nachdem Tertullian die treffende Antwort gegeben: Dei posse velle est et non posse nolle.

Über die göttliche Intelligenz genügt es auf die Stellen S. 16 f. 19 f. zu verweisen, und auf die Aussagen der DD.: Deus se ipsum perfecte comprehendit et intelligit. Calov: Alia est cognoscendi ratio qua Deus se ipsum intelligit et qua res creatas intelligit. Die Seligkeit ist bezeugt negativ Apostelg. 17, 25, positiv 1. Tim. 1, 11. 6, 15 f. *ὁ μακάριος θεός.* Augustin Conf. I, 4. XIII, 38: Tu bonum nullo indigens bono, semper quietus es; quoniam tua quies tu ipse es. Die Ewigkeit ist bezeugt nicht nur Ps. 90, 2 ff. vergl. 2. Petr. 3, 8, sondern auch in den St. Jes. 41, 4, Offenb. 1, 8: „Ich bin der Erste und der Letzte", und Röm. 16, 26. 1. Tim. 1, 17. 6. 16; nach der innern Seite Ps. 102, 26 ff.: „Du bleibest, wie Du bist"; [Frank: „Gott ist über der Zeit: jenseits der für unser Auge rückwärts erkennbaren und denkbaren Zeitfolge (מֵעוֹלָם) und jenseits der für unser Auge vorwärts liegenden und denkbaren Succession (עַד־עוֹלָם) ist Er und Er allein"]. Ungenügend sind daher alle Erklärungen, welche sich auf die Negation des Zeitanfangs und Zeitendes beschränken, aber zwischen diese beiden Punkte die Zeitlichkeit in das Sein Gottes hineintragen z. B. aeternitas est duratio infinita. Am besten Augustin Conf. XI, 13: Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes, sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis*). Luther: „Was ich außer Zeit

---

*) Sehr schön Boethius de consol. phil. V, 6: Aeternitas est interminabilis vitae tota et perfecta possessio, wozu er erläuternd bemerkt: quod in-

hebe, das hebe ich in die Ewigkeit, also daß Zeit und Ewigkeit wider einander sind und nichts dazwischen."

§. 12.

Mit dem Bisherigen haben wir jedoch die eigentliche Bestimmtheit unseres christlichen Gottesbewußtseins noch keineswegs erschöpft. Die persönliche Gemeinschaft, in der wir mit Gott stehen, ist eine vermittelte, und zwar vermittelt durch Christus im heiligen Geiste. Dies ist die nähere Bestimmung des thatsächlichen Verhältnisses der Christen zu Gott, wie wir oben sagten. Analysieren wir sie sogleich näher:

Als Christen wissen wir uns von Gott geliebt, aufgenommen von ihm in den Bereich seines väterlichen Wohlgefallens, Objekte seiner Gnade; denn Gottes Liebe gegen uns, die wir Sünder sind, ist Gnade. In diesem Bewußtsein sagen wir: Gott ist für uns ungeachtet wir als Sünder seiner Liebe unwert sind; wir sind mit Gott versöhnt, und nennen ihn von wegen dieses seines Verhältnisses zu uns mit der Schrift und Kirche den Vater. Das ist das Erste, das schlechthin Gewisse für jeden Gläubigen, der feste Grund unseres Friedens und unserer Hoffnung.

Aber nicht minder gewiß ist es uns, daß wir in diesem Verhältnis zu Gott nur durch Christum stehen. Denn in Christo liebt uns Gott und haben wir den Zugang zu seiner Gnade, in ihm ist Gott unser Vater und durch ihn beten wir zu ihm, als dem Vater. Auf seiner Vermittlung, auf seiner Vertretung beruht unser Gnadenstand. Abgesehen von Christo, außerhalb der Gemeinschaft mit ihm im Glauben, ist auch Gott nicht für uns, sondern wider uns. Allerdings liegt der Grund davon rückwärts in einer geschichtlichen Thatsache, in der durch Christus gestifteten Weltversöhnung, die uns das Wort verkündigt und an der unser Glaube seine Basis hat; aber das Verhältnis selbst, das zwischen uns und ihm besteht, ist deshalb kein der Vergangenheit anheimgefallenes, sondern ein gegenwärtiges, persönliches. Und ebenso ist uns auch die Person Christi keine bloß historische, sondern eine lebendige, lebend in persönlicher Beziehung sowohl zu uns als zu Gott; Er ist ein anderer als der

---

terminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur.

Vater, der Sohn des Vaters, wie wir ihn mit der Schrift und Kirche nennen, der Mittler zwischen uns und ihm *).

Indessen geht unsere Gemeinschaft mit Gott noch nicht darin auf, daß Gott durch Christum für uns ist und wir uns durch Christum mit Gott versöhnt wissen, es findet vielmehr eine wirkliche Immanenz Gottes in uns statt, die wir als lebendige Innewirkung in unserer selbstbewußten Persönlichkeit erfahren. Sie hat den Glauben an Christum in uns gestiftet, sie hat uns durch den Sohn zum Vater geführt und so jene vom Vater ausgehende, durch den Sohn vermittelte Gemeinschaft zur subjektiven Verwirklichung in uns gebracht. Sie bezeugt sich fortwährend an uns und ist die bewegende Seele unsres ganzen christlichen Lebens. Ihr Prinzip aber nennen wir den heiligen Geist, den wir vermöge dieser seiner persönlichen Wirkungen auf uns und in uns als ein persönliches Subjekt anerkennen und auf das bestimmteste von Vater und Sohn unterscheiden. Denn während jener nur durch den Sohn mit uns Gemeinschaft hat und dieser, obwohl wir ihn im Glauben ergriffen haben, uns doch immer gewissermassen objektiv und jenseitig bleibt — Christus für uns, Gegenstand unseres Glaubens und unserer Hoffnung, — so wohnt uns der heilige Geist inne und wirkt den Glauben und die Liebe in unseren Herzen. In ihm beten wir zum Vater, durch ihn teilt sich uns die Gnadenfülle Gottes in Christo mit; er ist das Band unserer Gemeinschaft mit beiden.

Indem wir also aussagen, daß unsere Gemeinschaft mit Gott durch Christum im heil. Geiste vermittelt sei, unterscheiden wir zwischen diesen Dreien, zwischen dem, mit welchem, durch welchen und in welchem wir Gotte versöhnt und geeint sind; der Vater ist uns ein Anderer als der Sohn, der Sohn ein Anderer als der Vater, der heil. Geist ein Anderer als beide. Und dieser Unterschied ist uns eben so praktisch wichtig als gewiß.

Andererseits aber ist es unserem Glauben nicht weniger wesentlich, diese Drei in Eins zusammenzufassen. Es ist eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott, die auf dieser dreifachen Kausalität beruht, derselbe Eine Gnadenwille, der sich durch sie an uns verwirklicht,

---

*) Wir brauchen hier die Namen Sohn und Christus noch gleichbedeutend, ganz in dem Sinne, in welchem jeder einfache Christ den, der uns mit Gott versöhnt hat und fortwährend bei ihm vertritt „Jesum Christum den Sohn Gottes“ nennt, ohne dabei zwischen dem Göttlichen und Menschlichen begrifflich zu unterscheiden.

dieselbe Liebe, in der der Vater uns liebt, der Sohn uns den Zugang zum Vater vermittelt, und die der heilige Geist unseren Herzen besiegelt. Und eben deshalb sind uns auch die drei Subjekte dieser Wirkungen gemeinsamer Gegenstand unseres Glaubens, unserer Anbetung und Liebe. Wir haben in und mit dem einen immer auch wirklich das andere: im Sohne den Vater, im heil. Geiste den Vater und Sohn — keines ohne das andere, wie wir denn auch zu ihnen gleicherweise beten. Der Mensch Jesus Christus ist uns darum eine wahrhaft göttliche Persönlichkeit, aufgenommen in die Einheit des absoluten göttlichen Wollens, Wissens und Lebens, in den Einen Gottesbegriff. Ja wir dürfen ohne weiteres sagen, wer ihn als solche nicht anerkennte, der wäre kein Christ. Und dasselbe gilt auch von dem heiligen Geiste.

Die Entwicklung unseres thatsächlichen Verhältnisses zu Gott führt uns also mit Notwendigkeit zu der Aussage: daß Vater, Sohn und Geist einerseits persönlich von einander unterschieden, andrerseits wesentlich mit einander eins sind, und damit hat sich uns eine göttliche Dreieinigkeit ergeben.

Man kann sie die ökonomische nennen, sofern sie in den Heilsthaten Gottes für uns und in uns sich manifestiert und in unserem Heilsverhältnis zu ihm sich reflektiert.

Schriftbeweis. Was ist zu beweisen? Nicht, daß wir den Inhalt des christlichen Glaubens, wie er in dem Gläubigen lebt, richtig ausgesagt haben; dafür zeugen tausendfältige Stimmen aus allen Zeiten des Christentums, die Summa der kirchlichen Bekenntnisse, der ganze Chor der christlichen Lieder und Gebete, die Liturgien aller christlichen Kirchen, die Predigten aller Bekenner des Evangeliums. Bewiesen werden muß vielmehr durch die Schrift die objektive Wahrheit dieses Glaubens, näher der Satz, in den wir ihn schließlich zusammenfaßten. Wie aber bezeugt ihn die Schrift? Nicht in der Form einer abstrakten Belehrung über göttliche Verhältnisse, sondern wiederum an den objektiven Thatsachen der Heilsgeschichte und in den sie begleitenden Aussagen. Von diesen ist also hier auszugehen und zwar von dem Zentrum derselben, wie es z. B. in dem großen Worte des Evangelisten ausgesprochen ist: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab", Joh. 3, 16. Hier liegen die eigentlichen Wurzeln der Trinitätslehre. Es kommt daher vor Allem darauf an, was die Schrift über das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, sodann über das Verhältnis zwischen Sohn und heil. Geist aussagt.

1) Vater und Sohn. Daß der Vater, der den Sohn, den Christ, gesendet hat, Gott ist, ὁ θεός, ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός Joh. 17, 3, bedarf so wenig eines weiteren Beweises, als daß er von dem Sohne, den er gesendet hat und der seinen Willen vollbringt (Joh. 3, 16. 6, 39), persönlich unterschieden ist; beide stehen sich als Ich und Du gegenüber: der Vater Jesu Christi und der Mensch Jesus, der sein Sohn ist. Vgl. Joh. 17 ganz. Ebensowenig muß erst dargethan werden, daß dieser Mensch sich von allen Andern unterscheide durch ein eigentümliches Verhältnis, in dem er zum Vater steht, denn das lehrt schon ein flüchtiger Blick in die Evangelien. Es fragt sich vielmehr: Welches die Eigentümlichkeit dieses Verhältnisses sei, in dem Jesus, als historische Person, zum Vater steht? Darüber geben zunächst seine Selbstaussagen Aufschluß. Und zwar schon der Name υἱὸς τοῦ θεοῦ, den er sich vindiziert. [Wohl ist dieser Name zunächst im heilsgeschichtlichen Sinne zu verstehen und bezeichnet sich Jesus damit im Anschluß an den alttestamentl. Gebrauch des Worts als den von der göttlichen Liebe Erkorenen und darum mit dem messianischen Amte Betrauten; allein diese seine geschichtliche und berufliche Stellung schließt zugleich ein besonderes persönliches Verhältnis zu Gott ein und ist von ihm bedingt.] Jesus nennt sich den Sohn und Gott seinen Vater in einem Sinne und in einem Zusammenhange, der auf eine Einheit des Wirkens, des Wissens, der Macht und des Lebens mit Gott hindeutet, wie sie keiner Kreatur zukommen kann, vgl. Joh. 5, 17—19. Joh. 10, 28—33. Matth. 11, 27. 26, 63—65. Die Juden finden, daß er sich sowohl mit diesem Namen als mit den auf ihn bezüglichen Aussagen Gott gleichsetze und beschuldigen ihn deshalb der Gotteslästerung: ὅτι πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ (Joh. 5, 18, Matth. 26, 65); er aber bestätigt diese Deutung und weist nur den Vorwurf der Gotteslästerung ab. Denn er ist wirklich Eins mit dem Vater, Er in dem Vater, der Vater in ihm, Joh 10, 38; wer ihn siehet, der sieht den Vater (Joh. 14, 9. 10. 11.). So wird also der Name υἱός in Jesu Munde ein einzigartiges Verhältnis bezeichnen*), ein Einheitsverhältnis, das zugleich die vollkommenste Gemeinschaft der Liebe einschließt. Vgl. Matth. 3, 17. das Wort des Vaters bei der Taufe; Matt. 17, 5, bei der Verklärung; vgl. Koloss. 1, 13 ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης. — Welcher Art diese Einheit sei, erhellt näher aus den göttlichen Wesensbestimmtheiten, die sich der Sohn beilegt. Er nennt sich das Leben, ἡ ζωή, das absolute ewige Leben, welches als solches der schöpferische Quell alles Lebens für die Welt und für die Menschheit insbesondere, das Prinzip der Welterneuerung, der Totenerweckung ist, Joh. 5, 24—29. 6, 47—51. 11,

*) Das Nähere darüber im folgd. §.

25. 26; und dieses Leben besitzt er in derselben absoluten Weise wie der Vater, von dem er es empfangen hat, als selbständige Lebensquelle: *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.* Vgl. 1, 4. Die ζωή aber ist geradezu das göttliche Wesen. In demselben eminenten Sinne nennt er sich die Wahrheit und vindiziert sich eine Erkenntnis des Vaters, die auf der unmittelbaren Einheit mit ihm beruht, Matth. 11, 27, vgl. Joh. 1, 18, daher ihn Johannes 1. Bf. 5, 20 in demselben Sinne *ὁ ἀληθινός* nennt, wie den Vater; ferner nennt er sich das Licht der Welt, welches nicht minder, als das Leben schöpferisch wirkt: Joh. 8, 12. und 51. 12, 46; seine Worte *πνεῦμα καὶ ζωή*, Joh. 6, 63; vgl. 68. Den Heiligen nennt er sich zwar nicht ausdrücklich, so wenig als die Liebe, aber daß er beides ist, — davon gibt die gesamte evangelische Geschichte Zeugnis. Denn was ist das ganze Leben des Herrn anders, als Erscheinung und Bethätigung der absoluten Heiligkeit und Liebe? Summa: *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι* Joh. 16, 15. Und wie Er Alles hat, was des Vaters ist, so thut er auch Alles, was der Vater thut Joh. 5, 19; er vergibt in eigener Machtvollkommenheit Sünden, Matth. 9, 6. Luc. 5, 20. 21; er erhört Gebet, Joh. 14, 14, er erweckt die Toten und richtet die Welt, und nimmt eben deshalb auch dieselbe Ehre für sich in Anspruch, die dem Vater gebührt, Joh. 5, 21—23, vgl. Jes. 42, 8. Also Ein Leben, Ein Wille, Ein Wissen, Ein Werk in beiden: im Vater urgründlich, im Sohne mitgeteilt. — Resultat: die Einheit zwischen dem Vater und Sohne ist Wesenseinheit; der Mensch Jesus ist Gott, der offenbare Gott. [Und wie er selbst, so bezeugt das nicht weniger die Aussage der Apostel. Auch bei ihnen heißt Jesus Sohn Gottes im messianischen Sinne. Und wenn das alte Test. die Verheißung von der Einsetzung des Sohnes Gottes in seine Herrschaft enthält (Psalm 2, 7. 8), so ist es die Auferstehung Jesu und seine damit hervortretende Vollendung, worin die Erfüllung dieses Worts gesehen wird. Apgesch. 13, 32 f. Röm. 1, 4. Vgl. Weiß, Bibl. Theol. des n. Ts. 2. Aufl. S. 284 f. Aber daneben wird ihm die Gottessohnschaft nicht weniger im metaphysischen, persönlichen Sinne zugesprochen: seine heilsgeschichtliche Stellung ist in seinem persönlichen Verhältnis zu seinem Vater begründet. Joh. 1, 14. 18. 3, 16. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. S. darüber w. u. Und so heißt er nicht bloß *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* Kol. 1, 15.*), sondern es wird auch der Name Gottes selbst auf ihn angewendet]. Er selbst nennt sich allerdings nie so, weil er als der Menschgewordene seiner göttlichen *δόξα* sich entäußert hat; selbst da, wo er das Wort schon auf den Lippen

*) Vgl. zu der St. des Verf. Pratt Auslegung des Kolosserbriefs. Erl. 1869. S. 63 f.

hat, wie Joh. 10, 34 ff., enthält er sich desselben. Aber Johannes nennt ihn nach seinem vorweltlichen Dasein *θεός*, und Thomas betet ihn nach der Auferstehung als seinen „Gott und Herrn“ an, Joh. 20, 28, indem an dem Auferstandenen die zuvor verhüllte Gottheit hervorleuchtet. Außerdem gibt ihm auch die apostolische Schrift diesen Namen unzweifelhaft in den St. Röm. 9, 5, wo der Gegensatz *ἐξ ὧν - - κατὰ σάρκα* diese Auslegung fordert, ebenso Titus 2, 13 u. 14, sodann Kol. 2, 9 *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*, 2. Petri 1, 1, wo das *τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht anders gemeint sein kann, als in der Stelle Tit. 2, 13 — und, wie ich wenigstens nicht zweifle, 1. Joh. 5, 20; denn nicht nur, daß in diesem ganzen Briefe die Namen Christus und Gott durchweg in einander liegen: die Worte *καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ* haben den Sinn: Wir sind in Gott dem wahrhaftigen, weil oder indem in Christo, womit also schon die Gottheit des letzteren implizite ausgesagt ist. Und daran schließt sich dann das: *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος* einfach an. Jedenfalls steht demnach die Schriftmäßigkeit der Thatsache fest: Jesus heißt und ist Gott, und ist doch ein anderer als der Vater, der ihn gesendet hat, der Sohn, auf dem des Vaters Wohlgefallen ruht.

2) Dieser selbe Jesus verheißt nun aber, bevor er die Welt verläßt, den Seinigen das *πνεῦμα ἅγιον*. Daß dieser Geist göttlichen Wesens, göttlicher Geist sei, erhellt aus jeder der Bezeichnungen, die er empfängt: Geist des Vaters, Geist des Sohnes, heiliger Geist, Geist der Wahrheit und des Lebens; so wie aus Allem, was die Schrift über seine, die innersten Tiefen des menschlichen Gemütes erneuernde, erleuchtende, heiligende, kirchenbildende Thätigkeit lehrt; denn das sind Alles göttliche, schöpferische Wirkungen. Er wird aber verheißen als ein *ἄλλος*, Joh. 14, 16. Der Vater wird ihn, nach dem Hingang des Sohnes, in dessen Namen, senden, Joh. 14, 26, der Sohn will ihn als seinen Stellvertreter vom Vater senden, Joh. 15, 26. 27, und seine Aufgabe soll sein: Christum in den Jüngern zu verklären, Joh. 16, 13. 14. 15. Seine Wirksamkeit wird dann in denselben Stellen näher als ein *λαλεῖν, μαρτυρεῖν, διδάσκειν, ἐλέγχειν*, und damit Er selbst als Subjekt persönlicher Akte bezeichnet; er wird ferner von seinen Gaben und Wirkungen, und zwar als freies Prinzip derselben, ausdrücklich unterschieden, so z. B., wenn es 1. Kor. 12, 4—11 heißt: „Das Alles wirket derselbe Eine Geist, *διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται*;“ er wird von dem menschlichen Verhalten gegen ihn affiziert, betrübt, Ephes. 4, 30 — muß also selbst ein persönliches Prinzip, ein göttliches Ich sein, und zum Vater und Sohn im Verhältnis sowohl der Einheit als des Unterschiedes stehen. Vergl. d. flgd. §.

Indem er, von beiden ausgehend, Christi Werk in uns vollendet, d. h. die durch diesen gestiftete Gemeinschaft mit Gott uns aneignet, schließt sich die Eine göttliche Heilsoffenbarung ab. Das Resultat dieser Geschichte ist unser thatsächliches Verhältnis zu Gott, wie es der §. ausgesagt, und wie es 2. Kor. 13, 13: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* — seinen zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat. Bis hieher haben wir also eine Offenbarungstrinität.

Der Glaube der christlichen Kirche an eine göttliche Trinität ist so alt als die Kirche selbst. Er hat sich nicht, wie man gewöhnlich annimmt, erst allmählich in ihr gebildet durch Schriftforschung einerseits und durch Reflexion auf die Thatsachen des christlichen Bewußtseins andrerseits; er ist ihr vielmehr von vorn herein gegeben durch die apostolische Verkündigung und hat seinen bekenntnismäßigen Ausdruck schon in dem apostolischen Symbolum gefunden. Credo in Deum Patrem omnipotentem; et in Christum Jesum, unicum Filium ejus, dominum nostrum. . . . . Et in spiritum sanctum. Freilich Name und Termini sind später. Aber wenn Calov richtig sagt: aliud est, cum agitur de substantia dogmatis, aliud cum de terminis ecclesiasticis, quibus hoc dogma explicatur, und wenn, wie derselbe sehr richtig bemerkt: haec fides catholica non in hac loquendi formula praecise sita est: quod tres sint personae in una divina essentia, sed in eo, ut sincere credamus: Patrem, Filium et Spiritum s. Unum esse Deum, ita tamen ut Pater non sit Filius, sed alius a Filio, nec Spiritus s. sit Pater vel Filius, sed alius a Patre et Filio — so hat die älteste Kirche in ihrem Symbol die Substanz des Glaubens an die Trinität besessen, wie denn derselbe auch in den verschiedenen Glaubensregeln und in den Schriften, Doxologien, Gebeten der ältesten Kirchenlehrer allenthalben widerklingt, nur noch nicht in explizierter Form. (Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole). Auch Luther findet ihn darin: „Und ist also auf's kürzeste in diesem apostolischen Bekenntnis gefasset, beide, die Einigkeit des göttlichen Wesens, daß wir glauben einen einigen Gott, doch in drei unterschiedenen Personen, gleich wie solcher Unterschied auch in der heiligen Taufe angezeigt ist." Kirchenpost. Bd. 9, 29–31. Erlg. Ausg. Vgl. auch die Auslegung des christl. Glaubens und die drei Symbola, Bd. 23. Allerdings aber hat sich die Erkenntnis dieses Mysteriums allmählig entwickelt. Auf dem Wege eines organischen Fortschritts ist die Kirche zu immer vollständigerem Verständnis und bestimmterer Fassung desselben gelangt; und diese Fortbewegung hatte ihren Ausgangspunkt speziell in dem Glauben an die Person des historischen Christus, welcher ja auch das Zentrum des Apostolischen Symbolums ist.

§. 13.

Es fragt sich nun weiter, ob diesen Bestimmungen objektive Realität zukomme, näher, ob das Verhältnis des Unterschiedes und der Einheit in Gott, wie es sich uns ergeben hat, ein an sich seiendes sei?

Das ist die Frage nach der immanenten Trinität. Wir antworten zunächst auf Grund des Obigen: Die Gemeinschaft, in der wir durch den Glauben an Christus mit Gott stehen, hat den objektiven Bestand jener Verhältnisse in Gott so wesentlich zur Voraussetzung, daß wir keines ihrer Momente aufgeben können, ohne damit diesen Glauben selbst aufzugeben. Gibt man nämlich die wesentliche Einheit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes auf, so ist es entweder um die einheitliche Kausalität unseres Heils geschehen und der Eine Gott zerteilt sich in drei Götter, oder um die Gottheit des Mittlers; denn ist er nicht wesentlich eins mit Gott, nicht miteinbegriffen in die Eine absolute Persönlichkeit, so sinkt er zu einem bloßen Menschen herab, und damit hat sowohl die geschichtliche Thatsache der Erlösung als die währende Vertretung der Erlösten bei Gott ihre Wahrheit verloren. Gibt man hingegen den immanenten Unterschied zwischen Vater und Sohn auf, so hat man jedenfalls den Fortbestand der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi, welche diesen Unterschied zur Voraussetzung hat, und damit wieder den objektiven Grund verloren, auf dem die währende Vermittlung unserer Gemeinschaft mit Gott, ohnerachtet unserer fortwährenden Sünden, beruht; wir haben dann höchstens einen historischen Christus, der, einmal da gewesen, aufgehört hat für uns zu existiren und zu leben; jenes durch unseres vorigen §., welches das Zentrum unseres thatsächlichen Verhältnisses zu Gott bildet, fällt dahin, und damit ist der Selbstgewißheit und Freudigkeit des Glaubens, wie sie sich in den Worten des Apostels und in dem Bekenntnis aller Gläubigen: „Wer will verdammen, Christus ist hie, der gestorben ist, ja vielmehr der auch auferstanden ist, welcher ist zur Rechten Gottes und uns vertritt", ausspricht, — dieser Freudigkeit ist die Wurzel abgeschnitten. Derselbe Fall tritt aber ein, wenn man die Persönlichkeit des heiligen Geistes daran gibt. Denn dann bleibt nichts übrig, als das, was wir seine Immanenz in unsern Herzen (und in der Gemeinde) nannten, mit dem Leben Christi zu identifizieren, womit sich eo ipso die selbständige, gottmenschliche Persönlichkeit des letztern, und also auch sein Unter-

schied vom Vater wiederum auflöst. Damit kehren nicht nur die oben ausgesprochenen Folgen auf's neue zurück, sondern es ist zugleich der christlichen Hoffnung ihr Ziel genommen. Von einem Zuge des heiligen Geistes zum Sohne, von einer Vertretung des heiligen Geistes bei Gott in den Herzen der Gläubigen, von einer künftigen vollkommenen Gemeinschaft mit Christo kann im eigentlichen Sinne keine Rede mehr sein; die ganze Realität der christlichen Erfahrung droht sich in einen bloßen Subjektivismus zu verflüchtigen, womit dann weiterhin auch die Bedeutung der Gnadenmittel verschwindet. Und so müssen wir denn sagen: der objektive Bestand des trinitarischen Verhältnisses ist die notwendige Voraussetzung unseres Verhältnisses zu Gott, unserer persönlichen Gemeinschaft mit ihm. Wir können diese nicht festhalten ohne jenes.

Voraussetzung für unser Verhältnis zu Gott ist jedoch die immanente Trinität nicht im Sinne eines bloßen Postulates, das nur wir zu setzen genötigt wären, sondern, was wohl zu beachten, als der objektive Realgrund desselben. Es handelt sich ja hier keineswegs um subjektive Konsequenzen, sondern um thatsächliche Beziehungen zwischen uns und Gott, mithin auch nicht bloß um Verhältnisse des Christen zu Gott, sondern um wirkliche Verhältnisse und Verhaltungsweisen Gottes zu dem Christen, um Thätigkeiten Gottes auf ihn und in ihm. Gerade auf diesen lebendigen Beziehungen Gottes zu uns beruht unsere Gemeinschaft mit ihm; erstere sind die causa efficiens der letztern. Nun ist es aber die Natur dieser Beziehungen, daß sie nicht wirkliche sein können, daß sie überhaupt gar nicht sein können, wenn ihnen nicht eine immanente Beziehung Gottes zu sich selbst entspricht, wenn nicht ein realer Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist ihnen zu Grunde liegt. Die Selbstbezeugung Gottes an uns geht durch eine unterschiedliche Beziehung Gottes zu sich selbst hindurch, oder vielmehr, es vollzieht sich darin unmittelbar ein gegenseitiges Verhältnis der Drei in Gott. Indem uns der Vater im Sohne, um des Sohnes willen, sein gnädiges Wohlgefallen zuwendet, unterscheidet er sich selbst von dem Sohne; indem uns der Sohn beim Vater vertritt, stellt er sich ihm als ein Anderer gegenüber; indem der heilige Geist Christum in uns verklärt und durch ihn uns zum Vater führt, distinguiert er sich von beiden. Wir haben also hier immanente Akte, reale Unterschiede. — Und welcher Art sind diese Unterschiede? Offenbar solche, in denen sich ein Verhältnis zwischen Ich und Du,

ein gegenseitiges Wollen, Erkennen, Lieben vollzieht. Daß uns der Vater im Sohne als Versöhnte schaut und liebt, involviert unmittelbar dies, daß er den Sohn selbst schaut und liebt, daß dieser also das nächste Objekt seiner Liebe ist, und so auch umgewandt, daß der Sohn den Vater liebt u. s. w. Wollen, lieben, erkennen aber sind persönliche Akte, auf persönlichem Unterschiede beruhend. Von hier aus erwächst uns nun die volle Berechtigung, ja vielmehr die Nötigung zu dem Schlusse: daß das, was die Namen Vater, Sohn und Geist aussagen, nicht aufgehen könne in dem Verhältnis Gottes zu uns, sondern daß Gott an sich in einem Verhältnis zu sich stehen müsse, kraft dessen er als Vater, Sohn und Geist eben so von sich selbst persönlich unterschieden, als wesentlich mit sich eins ist. Ist nun dies Verhälnis ein an sich seiendes, so kann es auch nicht erst geworden sein durch die Beziehung auf die Welt, nicht erst entstanden sein mit seiner Manifestation in der Zeit und also auch nicht mit der geschichtlichen Thatsache der Erlösungsthätigkeit des Menschen Jesus, welcher der Sohn Gottes ist; es muß vielmehr in die Tiefen der göttlichen Ewigkeit zurück- oder vielmehr aus ihr herausgehen, es muß ein vor- und außerzeitliches sein. Daraus folgt aber, daß auch Christus, obwohl in die Gemeinschaft der Gottheit aufgenommen, doch nicht sofern er an der menschlichen Art, welche die gewordene ist, partizipiert, ein Faktor jenes ewigen Verhältnisses sei, sondern sofern er göttliche und ewige Persönlichkeit ist. Wäre es anders, so hätte entweder die göttliche Trias selbst einen zeitlichen Anfang genommen (nämlich mit der in der Zeit erfolgten Menschwerdung Gottes in Christo), oder die menschliche Art wäre ein Moment des Göttlichen, das Menschsein die wesentliche Existenzform Gottes, welches der pantheistische Irrtum ist. Wir haben es also hier mit rein innergöttlichen, ewigen Verhältnissen zu thun. Und zur Bezeichnung derselben wüßten wir keinen bessern Ausdruck als den kirchlichen: Unus Deus in Trinitate et Trinitas in Unitate.

So öffnet uns die Entwicklung des thatsächlichen Verhältnisses, in dem wir als Christen zu Gott stehen, den Blick auf eine immanente Trinität, als auf den Hintergrund der ökonomischen.

Der Schriftbeweis ist auch hier wieder zunächst aus den Thatsachen der Heilsgeschichte zu führen. Gehen wir abermal auf sie zurück.

1) Da zeigt sich vor Allem, daß der Vater nicht erst durch die Sendung des Sohnes zum Vater, der Sohn nicht erst durch sein Eingehen in

das Fleisch zum Sohne geworden sei*). Vielmehr setzen diese geschichtlichen Vorgänge das Vater- und Sohnverhältnis voraus. Diese Voraussetzung liegt zum Grunde der wiederholten Aussage des Erlösers: „Der Vater hat mich gesendet; Ich bin vom Vater ausgegangen und kommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" Joh. 3, 16. 6, 29. 38. 12, 49 u. ö., vgl. besonders auch das Gleichnis vom Herrn des Weinbergs, der zuletzt seinen geliebten Sohn sendet, (*ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν*) Marc. 12, 1 ff. und die apostolischen Stellen Röm. 8, 32. Gal. 4, 4: *ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός* ꝛc. ꝛc.; denn hier wird überall der Gesendete schon vor der Sendung als Sohn gedacht. Ist dem so, wie ich überzeugt bin, dann berechtigen uns schon diese Namen zu dem Schlusse, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters urständet, an ihm das Prinzip seiner selbst hat, und eben von wegen dieses wesentlichen Verhältnisses heißt er der Sohn *κατ' ἐξοχήν*, der Eingeborne, *ὁ μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός*: Joh. 1, 14 u. 18. 3, 16. Denn das *μονογ. π. τ. π.* will an der ersten Stelle das Verhältnis bezeichnen, auf dessen Grund in dem Menschgewordenen die göttliche und als solche ewige Herrlichkeit erscheint, an der zweiten das Verhältnis, auf dessen Grund hin er alleine den Vater geschaut hat, in der dritten, auf dessen Grund seine Sendung in die Welt der wunderbarste Beweis der Liebe Gottes ist. Jedes dieser Momente setzt aber nicht nur die Präexistenz dieses Subjektes vor der Sendung und Menschwerdung, sondern ein Verhältnis desselben zum Vater voraus, kraft dessen er, der Sohn, einerseits über die, welchen er die Kindschaft vermittelt (v. 12), unendlich erhaben, andrerseits mit Gott Eines Wesens ist. Werden nun jene zu Kindern Gottes durch eine Geburt aus Gott (v. 13), so muß auch Er — das liegt in dem *μονογενής* — vermöge einer Geburt aus Gott der Sohn Gottes in jenem eminenten und wesentlichen Sinne sein. Dasselbe besagt der prägnante Ausdruck *ἴδιος υἱός* Röm. 8, 32, der mit *μονογενὴς* dem Sinne nach identisch ist, und auch das *πρωτότοκος* Kol. 1, 15 gehört hieher, sofern es nicht nur den Sohn den vor allem Geschaffenen vorhandenen, sondern, im Gegensatz dazu, den Gezeugten nennt; nicht geschaffen, wie Alles übrige, sondern geboren aus dem Wesen Gottes. Vergl. Meyer z. d. St. und Theodoret: *οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς*. Und diese Wahrheit wird dadurch gar nicht alteriert, daß nach Luc. 1, 35 das von Maria geborne Heilige deshalb Sohn des Höchsten genannt werden soll, weil es unter Vermittlung des heiligen Geistes empfangen ist. Denn in dieser zeitlichen Geburt bildet sich nur die ewige ab. Der, welcher an

---

*) Gegen Hofmann, Schriftbeweis I, S. 117 f.

sich und also schon zuvor Sohn Gottes ist, führt auch als der Menschgewordene denselben Namen. „Er ward nicht erst historisch, als was er in seinen Verhältnis zum Vater sich historisch darstellte" (Frank).

Bezeugen schon die oben angeführten Stellen ein Sein des Sohnes bei dem Vater vor seiner Erscheinung im Fleisch, so noch bestimmter Joh. 8, 42: *ἐγὼ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω*, Joh. 16, 28 und 6, 62: „Wie, wenn ihr sehen werdet des Menschen Sohn dahin zurückkehren, *ὅπου ἦν πρότερον*", ebenso die Versicherung desselben, „er rede, was er bei dem Vater gehört und geschaut habe", Joh. 3, 11. 3, 31—35; vgl. 13, 3: *ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει*. Dieses Verhältnis des Sohnes zum Vater reicht nun aber bis in die Vorgeschichte Israels zurück, Joh. 8, 58, und 1. Kor. 10, 4, wozu Luther in der Erklärung der letzten Worte Davids: „Hieraus folget gewaltiglich und unwidersprechlich, daß der Gott, der das Volk Israel aus Aegypten und durch's rote Meer geführt, in der Wüsten durch die Wolkensäule und Feuersäule geleitet, mit Himmelsbrod genähret, und alle die Wunder gethan, so Moses in seinen Büchern beschreibet, item, der sie in's Land Kanaan bracht, und drinnen Könige und Priestertum und Alles gegeben hat, sei eben der Gott, und kein anderer, denn Jesus von Nazareth, Marien der Jungfrauen Sohn, den wir Christen unsern Gott und Herrn nennen, den die Juden gekreuzigt haben, und noch heutiges Tages lästern und fluchen, wie Jesaia 8 sagt: „Sie werden in ihrer Angst fluchen ihrem Könige und ihrem Gott." Bd. 37, 57. Das Verhältnis reicht über die Geschichte bis auf den Anfang der Dinge zurück, ja bis in die Ewigkeit hinein, Joh. 17, 5: *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*, vgl. das *ἐν ἀρχῇ*, Joh. 1, 1. Denn wenn dies auch — was ich nicht glaube — den Weltanfang bezeichnen und nur aussagen sollte, daß der *λόγος* schon damals war, so liegt doch implicite die Ewigkeit darin; der Weltanfang ist ja der Anfang der Zeiten, das Vorweltliche, das Ewige. Es muß also ein außerzeitliches, ewiges Verhältnis sein. (Vgl. Luther, Predigt über Joh. 1, 1—14. Bd. 10, S. 172 ff. Bd. 15, 144 ff., wo es S. 153 heißt: „Die Ewigkeit kann ich nicht baß begreifen, dann also, daß es gewesen sei vor Anfang und Zeit, ehe man Stund oder Tag zählet. Was ich außer Zeit hebe, das hebe ich in Ewigkeit"). Als ewiges ist es aber auch ein Verhältnis persönlichen Unterschiedes zwischen Vater und Sohn. Dies bezeugt die Schrift teils dadurch, daß sie den Sohn als den Vermittler der Weltschöpfung bezeichnet, — durch ihn sei Alles geworden, durch ihn habe Gott die Welt gemacht, Kol. 1, 16. Hebr. 1, 2. 3. („So Gott durch ihn die Welt gemacht hat, so muß derselbige Gott, der durch ihn die Welt gemacht hat, nicht der sein, durch welchen er die Welt gemacht hat, und folget, daß zwei Personen sein müssen, der Vater und Sohn unterschiedlich", Luther); teils sagt sie es ausdrücklich,

Joh. 1, 1. 2, wo das zweimalige πρὸς τὸν θεόν den ewigen λόγος, der hier als persönliches Subjekt gedacht ist, bestimmt von Gott unterscheidet und diesen persönlichen Unterschied als einen ewigen setzt, v. 2. „Und ist wohl zu merken, daß der Evangelist so hart dringt auf das Wörtlein bei." Luther. Das πρός bezeichnet die lebendige Beziehung. Als ein Verhältnis persönlichen Unterschiedes ist es endlich auch ein Verhältnis wesentlicher Gemeinschaft; der Sohn partizipiert vor Grundlegung der Welt an der δόξα des Vaters, Joh 17, 5, er besitzt die μορφὴ θεοῦ, Phil. 2, 6, er war schon damals Objekt der Liebe Gottes, Joh. 17, 24, er heißt als der ewige Logos θεός, Joh. 1, 1*). — Wir entnehmen dem Bisherigen das Resultat: Das Verhältnis persönlichen Unterschiedes und wesentlicher Einheit, in welchem der historische Christus nach §. 12 zum Vater steht, hat nicht erst mit seiner Erscheinung in der Welt begonnen, sondern ist ein vorzeitliches, ewiges, innergöttliches.

Werfen wir noch einen Blick auf das Alte Testament. Es ist die durchgängige Anschauung des Neuen, nicht nur, daß es derselbe eine Gott sei, welcher wie von Anfang an, so auch in der Erscheinung Christi der Menschheit das Heil schafft, sondern auch, daß in dem Menschen Jesus derselbe erschienen sei, der sich dort als Jehova, als den der da kommen will, verheißt, und dessen Zukunft von Israel gehofft und erfleht wird. Dieses Seufzen des Volkes Jes. 63, 19b hat seine nächste Antwort in der Zusage des Herrn: „Siehe ich komme" Jes. 40, 9. 10. Sach. 2, 14, und diese Zusage findet ihre Verwirklichung in dem ἐγώ εἰμι des Menschgewordenen, Joh. 8, 18. 24, ihre schließliche Erfüllung in der Zukunft seiner Herrlichkeit, Offenb. 22, 7. 12. Vgl. auch Jes. 8, 13. 14 mit 1. Petr. 2, 7., Sach. 12, 10 mit Joh. 19, 37., Jes. 40, 11 mit Joh. 10, 11. 12. Was Jehova bei Jes. 44, 6 von sich sagt, vindiziert sich der verherrlichte Menschensohn Offenb. 1, 8. 17. 22, 13. Daraus erklärt sich nicht bloß die Zitationsweise des Hebräerbriefs, z. B. c. 1, 10—12. Psalm 102, 26—28**), sondern überhaupt die Art, wie die Neutestamentliche Schrift das alte Testament gebraucht, daraus der Zusammenhang der beiden Ökonomieen, und daraus erwächst uns die Berechtigung,

---

*) „Der Evangelist – sagt Delitzsch – nimmt seinen Ausgangspunkt höher als alle seine Vorgänger und schwingt sich von der zeitlichen ἀρχή des Evangeliums zu dessen ewiger ἀρχή empor.... Es ist ein aufsteigender Stufengang: vor dem zeitanfänglichen Dasein ein uranfängliches, vor dem an die Menschen hingegebenen ein innergöttliches, vor dem menschlich-persönlichen ein göttlich-persönliches. In allen drei Aussagen steht der Evangelist, wie das ἦν zeigt, auf dem Boden der Heilsgeschichte und nimmt von da seinen Aufschwung zu dem ewigen Wann und Wo und Wer des zeitlich und menschlich Erschienenen."

**) Um dieses Zitat zu verstehen, muß man mit V. 26 ff. die V. 13—17 desselben Psalms vergleichen.

was dort von Jehova gesagt ist, auf Christus anzuwenden. [Der Heilsgott des a. Ts. ist eben, was er ist, nur um der schließlichen Offenbarung in Jesu Christo willen, in welcher die alttestamentl. Heilsgeschichte ihr gehofftes und erwartetes Ziel findet. Vgl. Stellen wie Jes. 60, 1. Mal. 3, 1. Wohl ist diese Hoffnung zugleich auf eine menschliche Person gerichtet, aber ihr Bild wird immer mehr über die Grenzen des bloß Menschlichen erhoben. Und darin liegt zugleich der persönliche Unterschied zwischen ihr und der ersten Person der Gottheit angedeutet. Jes. 9, 5. 6. 11, 2. Noch Mal. 3, 1 stehen Jehova und der Engel des Bundes neben einander. Auch geht durch das a. T. der Gedanke des Unterschieds zwischen einer verborgenen und offenbaren Seite im Wesen Gottes: er zeigt sich namentlich] in den Theophanien Exod. 33, 17—23. 34, 5 ff., und wohl auch in der salomonischen Weisheit*). Es ist dies nicht etwa ein Unterschied zwischen Jehova und Jehova, sondern zwischen Gott und dem Namen Gottes, zwischen seinem tiefinnersten, unschaubaren Grunde und se inersich manifestierenden Herrlichkeit (כָּבוֹד), vergleichbar dem Verhältnis des *θεὸς ἀόρατος* zu dem *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* Kol. 1, 15, worauf indessen hier nicht weiter eingegangen werden kann. „Es liegt das Erz noch halb in der Grube." Luther.

Wie nun jenes Verhältnis zwischen Vater und Sohn über die Zeit in die Ewigkeit zurück geht, so auch in sie hinaus. Die selbständige Persönlichkeit des menschgewordenen Sohnes endigt mit seinem irdischen Dasein nicht; er bleibt, was er ist, *εἰς τοὺς αἰῶνας*, lebend in der Herrlichkeit des Vaters, Röm. 6, 9. 10. Hebr. 13, 8, ewiger Vertreter der Erlösten bei dem Vater, Hebr. 7, 25, ewiger Gegenstand ihres Preises, ihr Herr und Gott. Ja er wird gerade von der Auferstehung an der

---

*) [Die salomon Weisheit ist „der aus Gott hervorgegangene, schöpferisch ordnende und wirkende Weltgedanke, der für Gott selbst objektiv ist oder das für Gott objektive Spiegelbild seines Weltplans," worin offenbar „ein Keim ontologischer Selbstunterscheidung Gottes" liegt. Vgl. namentl. Prov. 8, 22 ff. und Oehler, Theologie des a. Ts. II, S. 283 f. Ob der Engel Jehovas als eine Erscheinung Jehovas selbst oder als kreatürlicher Engel aufzufassen ist, das ist bekanntlich eine sehr strittige Frage. Während für die erstere Ansicht spricht, daß dieser Engel in manchen Stellen, wie Gen. 16, 7. 21, 17 22, 11 f. 48, 15 f. Ex. 3, 1 ff. mit Jeh. selbst identifiziert wird, so steht ihr nicht bloß die Bezeichnung selbst und die neutestam. Anschauung von der Vermittelung der alttest. Offenbarung durch Engel entgegen; es gibt auch eine Anzahl von Stellen, in welchen der Engel Jehovas offenbar ein kreatürlicher Engel ist, wie Ps. 34, 8. 35, 5. 6. 2. Kön. 19, 35. Jes. 37, 36, wie denn in den späteren Schriften offenbar Michael an die Stelle des Engels Jehovas tritt Dan. 10, 13. 21. 12, 1. Indes bedeutsam bleibt es doch, daß in der Gestalt eines Engels Jeh. selbst gegenwärtig erscheint. Vergl. über die ganze Frage Delitzsch, Kommentar über die Genesis. 4. Ausg. S. 284 ff.]

Welt als solcher offenbar und verkündigt, Ap. Gesch. 2, 22—26. 10, 40 ff. 17, 30 f., wie denn die meisten der oben S. 46 f. angeführten Stellen die Person des gegenwärtigen, verherrlichten Christus zunächst im Auge haben.

Während also das immanente Verhältnis zwischen Vater und Sohn a parte ante als ein Verhältnis Gottes zu Gott bestand, besteht es von der Menschwerdung an als Verhältnis Gottes zu dem Menschen Jesus (dem Gottmenschen) fort. Einen direkten Aufschluß über das innere Wesen dieser Verhältnisse gibt uns die Schrift nicht.

2) Ebensowenig haben wir über das transscendente Wesen des heil. Geistes und über sein innergöttliches Verhältnis zu den andern Personen der Gottheit eine nähere Belehrung zu erwarten. Alles, was uns hier gesagt wird, steht in Beziehung zu dem Heilszweck, zu dem es uns mitgeteilt wird. Zunächst nun könnte es auf der einen Seite scheinen, als ob Stellen, wie 2. Kor. 3, 17 und Röm. 8, 9 f. Gal. 2, 20 vgl. mit Röm. 8, 14; Eph. 3, 17 vgl. mit Gal. 4, 6, welche die Immanenz Christi im Herzen der des heiligen Geistes gleichsetzen (Christi Geist in uns = Gottes Geist in uns), als ob solche Stellen den währenden Unterschied beider gefährdeten. Dies ist jedoch nur ein Schein. Denn zunächst ersieht man aus Joh. 14, 23, daß die simultane Einwohnung des Sohnes und des Vaters in uns den gegenseitigen Unterschied zwischen ihnen keineswegs aufhebt, vielmehr sagt hier Christus: wir werden Wohnung bei ihm machen. Dasselbe muß dann aber auch von dem Verhältnis des Sohnes und des Geistes gelten. Dazu kommt, daß die Schrift ausdrücklich den Fortbestand der selbständigen Persönlichkeit Christi im Unterschied vom heiligen Geiste lehrt. Er sendet den Geist als der Erhöhete, Ap. Gesch. 2, 33, Er bleibt im Himmel bis zu seiner Wiederkunft am Ende, Ap. Gesch. 3, 21 (*ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι*)*), während der von ihm ausgehende Geist in der Gemeinde waltet. Durch die ganze Verheißung Joh. 14, 3 ff. klingt dieser Gedanke durch; denn sie redet einerseits von einem Hingang und von einer Wiederkunft des Herrn zu den Seinen, wodurch ihre Gemeinschaft mit ihm und ihre Seligkeit in ihm eine vollkommene werden wird — womit kaum etwas anderes gemeint sein kann, als seine sichtbare Wiederkunft in der Herrlichkeit, vgl. 14, 28. 16, 16; und sie verheißt andererseits, daß der von ihm gesendete Paraklet seine, des hingehenden, Stelle unterdessen an den Jüngern vertreten solle**). Auch werden wir nicht in das Bild des heiligen Geistes, sondern durch ihn in Christi Bild verklärt, welchen schließlich zu schauen, wie er ist, uns verheißen ist, 1. Joh. 3, 2. Das Alles aber setzt den

*) Daß damit kein lokaler Einschluß gemeint sei, darüber siehe unten.

**) Vgl. die Auslegung dieser St. bei Hofmann, Schriftbew. I. 2. Aufl. S. 193 f.

währenden Unterschied des Sohnes und des heiligen Geistes voraus. Dieselbe Voraussetzung liegt auch noch einer andern Reihe von Stellen zu Grunde: so wenn es vom heil. Geiste heißt, daß er uns innerlich der Kindschaft versichere, Röm. 8, 16. 26, von dem verherrlichten Christus aber, daß er im Himmel lebend uns bei Gott vertrete, Hebr. 7, 25; von jenem, daß er den Gläubigen, als seinem Tempel, innewohne, 1. Kor. 3, 16, von diesem, daß er das Haupt der Gemeinde sei. In dem Unterschiede zwischen Sohn und Geist ist aber der des Vaters von beiden mitgesetzt und wird auch 1. Kor. 2, 12 bezeugt, wenn es von dem *πνεῦμα* heißt, daß es verstehen lehre, was uns von Gott (in Christo) geschenkt ist.

Nach der andern Seite könnte Joh. 7, 38 u. 39: *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη*, den Schein erregen, als beginne die Existenz des heiligen Geistes erst mit der Verklärung Christi. Allein es handelt sich hier offenbar nicht um das Sein, sondern um eine eigentümliche Bestimmtheit des *πνεῦμα*. Denn besessen hat Christus den heiligen Geist offenbar schon vor seiner Verklärung, und zwar vom Anfang seines menschlichen Daseins an, als Prinzip seiner prophetischen Wirksamkeit, Ap. Gesch. 10, 38, von der Taufe an, Matth. 3, 16. Joh. 1, 32 ff. (*μένον ἐπ' αὐτόν*); und dieser selbige Geist erleuchtete auch schon die Propheten des A. Bundes, 1. Petr. 1, 11: *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*, war überhaupt in den Frommen Israels reinigend, züchtigend, heiligend wirksam, z. B. Ps. 51, 12 f. 143, 10; er wird von dem widerstrebenden Volke erzürnt, Jes. 63, 10. 11, und auch dort schon von Jehova unterschieden, z. B. Genes. 1, 2, [ohne daß freilich daraus schon eine hypostatische Verschiedenheit des Geistes von Gott dessen Geist er ist, abgeleitet werden kann.] Es ist der Geist des Herrn, der Geist des prophetischen und königlichen Amtes, der dem Messias im vollsten Maße innewohnen soll, Jes. 11, 2. 42, 1 61, 1 vgl. Luc. 4, 18. 19. Joh. 3, 34. In dieser Bestimmtheit nur als der Geist Christi, der Christum in der Welt verklärt, war er zuvor nicht; so soll er erst von Christo gesendet werden, Joh. 16, 7 und in die Welt ausgehen, Joh. 15, 26, wo das *ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* von seinem geschichtlichen Ausgang in die Welt zu verstehen ist. An sich ist er, weil göttlicher Art und Natur, ewig.

Mehr als dies lehrt uns die heilige Schrift direkt nicht, aber es genügt, um uns zu überzeugen, daß dem geschichtlich-ökonomischen Verhältnisse des heiligen Geistes zum Vater und Sohn ein außerzeitlich-immanentes zu Grund liege.

3) Erst von hier aus empfangen nun die eigentlich trinitarischen Stellen: 2. Kor. 13, 13. 1. Petr. 1, 2. 1. Kor. 8, 6 mit 1. Kor. 12, 3—6 ihr volles Licht. Es zeigt sich nicht bloß, daß und warum unsere

Gemeinschaft mit Gott auf einer dreifachen Kausalität beruht, sondern daß die drei Prinzipien derselben, der Vater, der Sohn und der heilige Geist, in einem immanenten Verhältnisse wesentlicher Einheit und persönlichen Unterschiedes zu einander stehen. Dieses innergöttliche Verhältnis ist der Grund der dreifachen ökonomischen Offenbarungsweise. [Erst auf dem Höhepunkte der vollendeten Offenbarung, wo das neutestamentl. Heil in seiner ganzen Fülle erscheint und angeboten wird, treten die drei Personen der Gottheit mit ganzer Klarheit in ihrem gegenseitigen Verhältnis heraus. Darum ist die Tauffornel Matth. 28, 19 der eigentliche locus classicus. „Eben dieses konstituiert den wahrhaftigen und lebendigen christlichen Glauben, daß man den geschichtlich kundgewordenen Heilsgott umfasse, gleichwie eben derselbe mittelst seiner Kundgebung als Vater, Sohn und Geist das Heil bereitet hat, dessen der Glaube teilhaftig wird." (Frank). In der Konstatierung dieses Sachverhaltes liegt die besondere Bedeutung der Stelle; und dazu kommt], daß sie das schon anderswoher bekannte Verhältnis zwischen Vater und Sohn auch auf den heiligen Geist überträgt, und damit sowohl seine wesentliche Einheit mit beiden, als seinen persönlichen Unterschied von beiden lehrt. Sein Vorbild aber hat das Sakrament unserer Taufe an Christi eigener Taufe im Jordan, bei welcher sich der Geist auf ihn herabsenkt und die Stimme des Vaters bezeugt: Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

Resultat: Die heilige Schrift bestätigt das Ergebnis unsers §., aber sie führt uns auch, so weit wir sie bisher verglichen, nicht weiter.

Die kirchliche Entwicklung der Trinitätslehre bewegt sich, im großen Ganzen angesehen, durch dieselben Gegensätze hindurch, wie der Inhalt unseres §. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt in dem Glauben an die Person Christi, als des Mittlers, der die abgefallene Welt zur Einheit mit Gott zurückgeführt, und in dem sich Gott zu diesem Zweck persönlich mit der Menschheit geeint hat. Dieser Glaube ist das Fundament der christlichen Kirche, ihr Lebensprinzip. Darum beweist sie ihn nicht erst; sie setzt ihn als Wahrheit voraus. In ihm hat sie unmittelbar die beiden Momente der Einheit und des Unterschiedes, der Gottheit und der selbständigen Persönlichkeit Christi, und diese zwei Momente bilden die Dialektik der ganzen geschichtlichen Bewegung des Dogma. Anlaß dazu gaben die mannigfaltigen Häresien, die immer entweder das eine oder das andere dieser Momente aufhoben, sei es, daß sie es geradezu läugneten oder durch einseitige Hervorhebung des andern negierten. Ihnen gegenüber macht dann die Kirche den Inhalt ihres Glaubens geltend und gewinnt so eine Reihe von Bestimmungen, in denen sie ihn, seinen wesentlichen Momenten nach, expliziert und symbolisch fixiert. Diese Kämpfe haben zunächst noch nicht die Trinität selbst, sondern ihre Basis, das Verhältnis Christi zu Gott, zum Gegenstande. Hatte der Ebionismus die

wahre Gottheit Christi geleugnet und ihn auf eine Stufe mit den Propheten des A. Testaments herabgesetzt, so gefährdete der sogenannte Monarchianismus den persönlichen Unterschied, indem er das Göttliche in Christo als eine Erscheinung der in sich unterschiedslosen Gottheit im Fleische faßte und damit zugleich die Wahrheit seiner menschlichen Natur bedrohte. Unter den Kämpfen mit diesen Richtungen und nicht ohne mannigfache Schwankungen (Logoslehre, Subordination) hat die Kirche sowohl die wesentliche Gottheit des Erlösers (die man zunächst mit dem Ausdruck Logos bezeichnete), als auch die selbständige Hypostase des Logos unwandelbar festgehalten, verteidigt und ihren Unterschied vom Vater als einen ewigen, in das Wesen der Gottheit selbst fallenden bestimmt. (Irenäus, Origenes; ewige Zeugung). Mit diesem großen Schritt — man kann ihn ganz wohl einen syllogismus fidei nennen — war die dogmatische Basis für die Ausbildung der Trinitätslehre gewonnen. Und hier treten nun jene beiden Gegensätze, von denen der eine einseitig das Moment der Einheit, der andere das des Unterschiedes festhält, auf's neue heran und entwickeln im Sabellianismus und Arianismus ihre volle Konsequenz: zwei Häresien, die von da an in mannigfachen Formen durch alle folgenden Zeiten hindurchgehen und ihre jüngste Ausprägung, letzterer im vulgären Rationalismus, ersterer in den pantheistischen Christologien der Gegenwart, gefunden haben. In dieser universalen Bedeutung kommen sie hier in Betracht.

Der Sabellianismus denkt sich das Wesen Gottes als die abstrakte Einheit, welche schlechterdings keinen Unterschied in sich zuläßt. Deshalb negiert er den persönlichen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist. Zwar in der Offenbarung nach außen läßt er die Monas sich zur Trias entfalten (ἡ μόνας πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς); da tritt sie in drei auf einander folgenden Formen auf: als Vater zum Behuf der Schöpfung oder Gesetzgebung, als Sohn zum Behuf der Erlösung in dem Menschen Jesus, als heiliger Geist zur Heiligung und Vollendung der Gemeinde. Also eine Offenbarungstrinität. Aber dieser Unterschied fällt durchaus nicht in das göttliche Wesen; nach Innen hin sind die Drei nicht real verschieden, sondern nur nominell. Es sind nur drei verschiedene Erscheinungs- und Wirkungsweisen derselben Einen Gottheit. Da kommt es also erst mit und an der Welt zu einer Art von Trinität, und diese Trinität ist nichts anderes, als ein phänomenologischer Prozeß, in welchem jene unterschiedslose Einheit sich zu drei verschiedenen Phasen gestaltet und aus jeder derselben sich wieder in sich zurücknimmt, dergestalt, daß je das folgende Prosopon das vorangehende aufhebt und an dessen Stelle tritt, bis am Ende die Bewegung in den Anfang zurückkehrt. — Dabei finden dann wieder mannigfache Modifikationen statt, je nachdem sich diese Theorie mehr spekulativ, oder mehr rationalistisch gestaltet.

Der Arianismus hingegen hält sich eben so einseitig an das Moment des Unterschieds. Zwar teilt er mit dem Sabellianismus denselben Gottesbegriff, aber während dieser den persönlichen Unterschied der Drei in die Einheit des Wesens auflöst, schließt der Arianismus den Sohn und den Geist von der substanziellen Einheit mit dem Vater, dem er die Gottheit ausschließlich vindiziert, aus. So macht er beide zu untergeordneten Wesen und versetzt sie in die Sphäre der Kreatur. „Der Sohn ist nicht ungezeugt, daher auch nicht gleich ewig mit dem Vater, sondern geworden mit oder vor der Zeit, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· nicht aus dem Wesen, sondern durch den Willen des Vaters wie alles Andere, aus Nichts ἐκ τῶν οὐκ ὄντων hervorgebracht, also auch nicht in Wahrheit Gott, nicht gleichwesentlich dem Vater, sondern ξένος κατ' οὐσίαν, ein Geschöpf. Und eben so der heilige Geist." — Dabei nennt der Arianismus den Sohn gleichwohl Gott, aber dies geschieht nur im uneigentlichen Sinne. Es ist die ethisch-kreatürliche Richtung seines Willens, die moralische Gemeinschaft, die ihn mit dem Vater verbindet und um derentwillen ihn dieser mit einer höheren Würde begnadigt hat; dem Wesen nach bleibt er außergöttlich. Deshalb kennt er auch den Vater nicht vollkommen, ja nicht einmal sich selbst. Was ihn von den übrigen Geschöpfen unterscheidet, ist eigentlich nur dies, daß er das erste derselben ist, hervorgebracht, um den andern das Dasein zu vermitteln. Und auch diese Bestimmung hebt ihn nicht über die Kategorie der Kreatur empor, denn er ist auch darin nur das Werkzeug der göttlichen Macht, nicht sie selbst.

Im Kampf gegen diese beiden Häresien hatte nun die christliche Kirche ihren Glauben an die Trinität zu bewähren, und es war ein heißer Kampf, um so schwerer, als der Theologie jener Zeit von dem vorigen Jahrhundert her noch manche Halbheiten anhafteten. Aber die Kirche ließ sich nicht irren. Indem sie auf ihrem Fundamente, auf dem Glauben an den Gottmenschen unwandelbar stehen blieb und von da aus gegen beide argumentierte, überwand sie nicht nur beide, sondern brachte sich selbst erst den Inhalt der Trinitätslehre zum vollen und allseitigen Bewußtsein*). Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die ganze Argumentationsweise der Väter darzulegen, um so weniger, als wir darüber in den gelehrten Arbeiten von Baur und Meier eine fast erschöpfende Darstellung

*) [Dazu bemerkt Dorner noch (Glaubenslehre I. S. 363): „Die Bedeutung dieses Einzelnen, Christi, wußte der Glaube zugleich als eine Thatsache von universeller Tragweite. Hier in Christus handelt es sich um eine Weltangelegenheit, um das zentrale Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt und nichts ist häufiger in der alten Kirche als die Hervorkehrung dieser universellen Bedeutung Christi. Himmel und Erde sind in ihm vereinigt, in ihm ist die Trennung Gottes und der Welt aufgehoben in eine nicht vermischende Einheit."]

besitzen. Wir heben vorzugsweise die praktisch-religiösen Momente hervor und begnügen uns, die übrigen nur kürzer zu berühren.

Gegen den Sabellianismus machte man den Unterschied der Namen „Vater, Sohn und Geist" und der darin liegenden Verhältnisse und Werke, die Taufformel, besonders die Stellen Joh. 1, 1 u. 2. 8, 16. 18. 14, 9. 10. 11. 16, 17 geltend; man hielt ihm vor, daß er durch seine Lehre von den Prosopen nicht nur die Gottheit in die Zeit verflechte und in einen Prozeß der Ausdehnung und Zusammenziehung verwickle, was ihre Absolutheit gefährde (Athan. Orat. contr. Ar. IV, 13. 14. 22. 25. Hilarius de Tr. VII: mimis theatralibus ludit), sondern, daß er damit die ganze Heilsökonomie alteriere: „Da nämlich nach ihm der Vater zum Sohne wird*), so höre mit dem sich Zurückziehen des Sohnes auch der Vater auf zu sein — und so habe man ein Christentum ohne Vater und Vaterschaft; andrerseits bleibe der Sohn ein bloßer Name und verschwinde gleich dem Geiste, sobald er seinen Beruf erfüllt. Damit aber gehe dann auch die Gnade der Taufe, die auf den Sohn gegeben wird, und mit ihr der bleibende Segen der Erlösung, wieder zu Grunde, die ganze Heilsoffenbarung verliere ihre objektive Wahrheit, sie werde zu einem bloßen Spiele, und schließlich kehre die gesamte Schöpfung mit dem Logos in Gott zurück. Dann sei wieder jenes tiefe Schweigen, wie im Anfang, d. h. Gott allein" (Athan. c. Ar. IV, 2. 12. 25). Sollte auch letzteres nicht völlig zutreffen — daß Sabellius die Persönlichkeit des Sohnes leugne und ihn zu einem verschwindenden Moment der Offenbarung herabsetze, das war immer der Hauptvorwurf der Kirchenlehrer. „Ignorat, sagt Hilarius von ihm, filii sacramentum, ignorat filium, subsistentem ante saecula (de Trinit. I. p. 4); damit aber zerstöre er zugleich den Glauben an den Einen wahren Gott; denn dieser schließe den Glauben an den Sohn mit ein." Neque enim Pater vocari possit, qui Filio caret, nam si filio aliquando caruit, pater certe non erat. . . Non unum Deum pie dicere possumus praedicare, si solum, quia non erit Dei filius in solitarii fide (weil der Glaube an eine abstrakte Einheit Gottes den Glauben an den Sohn ausschließt), a. a. O. VII, p. 39. „Die Sabellianer sind aus dem Begriff des Sohnes zu widerlegen, die Arianer aus dem Begriff des Vaters". Athan. c. Ar. IV, 2. 3. Sofern nun Sabellius diese abstrakte Einheit lehrt, wird sein System geradezu als Rückfall in den Judaismus bezeichnet. „Sabellianismus — sagt Basilius — ist Judaismus und bedient sich nur des Vorwandes der christlichen Religion; denn wer einen und denselben Gegenstand nur mit mehreren Namen bezeichnet und den Vater, Sohn und Geist nur für solche Benennungen

*) Was freilich eine ungenaue Angabe der Sabell. Lehre ist.

und alle drei nur für Eine Hypostase erklärt, was thut der anders? Leugnet er nicht die ewige Existenz des Eingebornen, der vor aller Welt war? Er leugnet aber zugleich seine Menschwerdung, die Höllenfahrt, die Auferstehung, das Gericht; er leugnet auch die eigentümliche, besondere Wirkung des h. Geistes". Ep. 64. Homil. 27 (nach der Ausg. v. Aubert, 1637, vgl. Athanasius a. a. O. O.). Gregorius v. Naz. aber macht noch insbesondere auf die Dürftigkeit eines solchen Gottesbegriffs aufmerksam: „die göttliche Natur sei hier die in sich arme, unfruchtbare, unfähig sich in persönlichen Unterschieden zu entfalten. Sie absorbiert jeden Unterschied in den Abgrund (καιάποσις) einer leeren Einheit". Or. II, 37. — Man könnte, im Hinblick auf die späteren Formen dieses Irrtums hinzufügen: Geht der Sabellianismus von einem lebendigen Gottesbegriff aus, so führt er zum Pantheismus; denn ist Gott die absolute Fülle, so muß er sich selbst offenbaren und mitteilen, und was Anders kann diese Selbstoffenbarung sein als die Welt, so Er sich nicht selbst offenbar ist in dem Sohne? Nur in der Lehre von der Trinität liegt der Schutz gegen diese Konsequenz. — Der nächste, positive Gewinn, der der Kirche aus diesem Kampfe erwuchs, war die bestimmtere Hervorhebung der selbständigen Hypostase des Sohnes.

Noch weit entschiedener trat sie gegen den Arianismus auf. Man hält ihm die Stellen: Joh. 1, 1. 2. Joh 10, 30. 38. 14, 6. ff. 16, 5. Kol. 1, 15. 2, 9. 1. Kor. 8, 6. Hebr. 1, 3 Ps. 2 u. s. w., man hält ihm den Konsensus des kirchlichen Glaubens entgegen; man weist den innern Widerspruch nach, in dem die einzelnen Sätze dieser Häresie zu einander stehen; insbesondere Athanasius, der hier instar omnium zu nennen ist, setzt die ganze Kraft seines Geistes an den Nachweis dieses ihres Widerspruchs sowohl mit sich selbst, als mit der Idee des wahren Gottes. Welch ein Gottes unwürdiger Gedanke, daß er einmal angefangen habe, Vater zu sein; das heiße eben so viel als sagen: er sei auch einmal nicht gut gewesen — denn eben dies gehört zur Vollkommenheit der göttlichen Natur, daß sie die zeugende ist (c. Ar. 1, 14). Welch ein Ungedanke: eine in der Zeit entstandene Trias — oder ein aus dem Nichts geschaffener Schöpfer! Vergl. die gründliche Darstellung Baur's, Geschichte der Dreieinigkeit, I, 397 ff., sowie des Verf. Dogmengesch. I, S. 206 ff. Aber — und dies ist für uns das Wichtigste — Athanasius deckt auch die Konsequenzen auf, welche der Arianismus für das christliche Erlösungsbewußtsein hat, und diese konzentrieren sich in dem Satze: daß Christus ein bloßes Geschöpf sei. Wie immer Arius das zu verhüllen suche, am Ende bleibe doch nichts weiter übrig. Damit aber sei auch schon die innere Gottlosigkeit und absolute Verwerflichkeit dieser Häresie entschieden. Denn der Satz, daß der Sohn ein Geschöpf sei, vernichte geradezu das Christentum. Das Christentum ist wesentlich einerseits Erlösung

von Sünde und Tod, andrerseits Wiedervereinigung der abgefallenen Menschheit mit Gott, Wiederaufnahme in die Gemeinschaft mit ihm. „Solche Wiederherstellung vermag aber kein Geschöpf zu bewirken, sondern nur der, welcher als Mensch zugleich wesentlich eins mit Gott ist; nur Gott kann die Kreatur mit Gott verbinden (daher die Notwendigkeit der Menschwerdung, des Todes, der Auferstehung, c. Ar. I, 43—49.). War also der Sohn ein Geschöpf, so hat er die Sünde und den Fluch der Sünde nicht aufgehoben, den Tod nicht besiegt, das Leben nicht mitgeteilt; wir liegen noch im Tode, unter dem alten Banne, wir sind nicht mit Unvergänglichkeit bekleidet, nicht mit Christo verherrlicht" *). Vgl. auch II, 14. 67 ff. Indem also diese Häresie die wahre Gottheit des Erlösers leugnet, zerstört sie das ganze Christentum nach allen seinen Momenten; die **Einheit** des Glaubens: „denn ist der Sohn ein Geschöpf, so umfaßt unser christlicher Glaube, der sich immer auf den Sohn mitbezieht, zwei unvereinbare Elemente — Gott den Vater und eine Kreatur (*δύο πίστεις*), und beides läßt sich gar nicht in Einen Glaubensakt verbinden" III, 16; die absolute **Vollkommenheit** der Offenbarung: „denn wie kann derjenige den Vater offenbaren, der, nach arianischer Lehre, weder ihn noch auch sich selbst vollkommen erkennt?"; den ewigen Grund der Erlösung und die darauf beruhende Ewigkeit unserer Erwählung II, 77; den Thatbestand unseres gegenwärtigen **Kindesverhältnisses** zu Gott: „denn Niemand konnte uns zu Kindern Gottes machen als der, welcher der wahre und wesentliche Sohn des Vaters ist" I, 39, und nicht minder die **Fortdauer der Gnade** Gottes und der Gemeinschaft mit Gott; denn auch diese beruht darauf, daß der Sohn mit dem Vater unwandelbar eins ist; vgl. c. Ar. III, 13. I, 51: „Da die Natur des Geschaffenen veränderlich ist, da die endlichen Kreaturen wandelbar sind, ihr sittliches Verhalten keine Beständigkeit hat, . . . so bedurften wir eines Unveränderlichen, damit die Menschen in dem Unwandelbaren der Gerechtigkeit des Logos ein Vorbild für die Tugend und das bleibende Prinzip derselben hätten". Oder auch so gewendet: „Die ewige Gottheit des Sohnes ist das Unterpfand unseres eigenen, ewigen Lebens. Wir können nur deshalb ein unvergängliches Leben haben und auch nach dem Untergange alles Endlichen noch in Christo leben, weil auch vor Allem unser Leben in Christo gegründet war", II, 76 f. vgl. I, 8. II, 43. Dies sind die Konsequenzen der arianischen Häresie; sie leugnet oder alteriert alle Artikel des christlichen Glaubens. Wir sehen, es ist der erfahrungsmäßige

---

*) Vgl. II. 66. 69. *Πάλιν δὲ εἰ κτίσμα ἦν ὁ υἱός, ἔμενεν ὁ ἄνθρωπος οὐδὲν ἧττον θνητός, μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ. οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ, ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα.*

Glaube an die Thatsachen der Erlösung, von welchem aus man gegen sie argumentiert *).

Eben damit sind auch schon die positiven Bestimmungen gegeben, die man den Arianern entgegenstellt: die Wesensgleichheit, die Ewigkeit des Sohnes und die ewige Zeugung aus dem Wesen des Vaters, welche die beiden ersteren Momente mit einander vermittelt. Bei der nähern Begründung und Entwicklung derselben machen nun die VV. von dem ganzen Umfang der Theologie ihrer Zeit, man könnte sie ein Gemisch von Spekulation und Exegese nennen, den umfassendsten Gebrauch. Sie gehen nicht blos von den subjectiven Thatsachen des christlichen Bewußtseins, sondern von der objectiven Seite aus, nämlich teils von den oben angeführten Bibelstellen, teils von allgemeinen Sätzen. Wie es zum Begriff, zum Wesen des Vaters gehört, der zeugende zu sein, so liegt schon in dem Worte, in dem Begriffe „Sohn" die Teilnahme an dem Wesen des Vaters, die Gleichwesentlichkeit, Athan. c. Ar. I, 15. Ferner, ist durch den Logos, wie die Arianer selbst zugeben, Alles geworden, so kann er nicht auf Seite des Geschaffenen stehen, er muß die Weisheit des schaffenden Gottes sein und als solcher nicht selbst aus dem Nichts geschaffen, sondern mit Gott gleich ewig, II, 21 ff. Anderwärts wird beides, die Wesenseinheit und die Ewigkeit des Sohnes, aus dem Begriff des *εἰκών* deduziert: „In dem Sohne schaut sich der Vater, als in seinem Ebenbilde; wann sollte aber der Vater angefangen haben sich selbst in seinem Bilde zu schauen, oder wie sollte sich der Schöpfer, der allmächtige, in einem endlichen Wesen anschauen?" I, 20. Ferner heißt es: „Der Sohn verhält sich zu ihm wie der Glanz zum Lichte; beide sind ewig, als ewige Ursache und ewige Wirkung unzertrennlich gesetzt; und zwar ist das Licht ganz in dem Glanze, das Wesen des Vaters ganz im Sohne (*ἡ θεότης καὶ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ ἐστιν*), II, 32. 33. II, 41. „Was der Vater hat, hat auch der Sohn, und darum wirkt der Vater Alles durch den Sohn im heiligen Geist". Es besteht also hier die vollkommenste Einheit. „Der Glaube des Christen weiß nur von einer unwandelbaren, vollkommenen, ewig sich selbst gleichen, seligen Trias". Aber auf diesem Verhältnis des Sohnes zum Vater im Geiste beruht nun

---

*) [Ein Sachverhalt, den neuerdings auch ein Theologe wie H. Schultz wieder anerkannt hat, wenn er sagt (Die Lehre von der Gottheit Christi S. 79 f.): „Sein (des Athanasius) Kampf für die Gottheit Christi gegen die Arianer ist zweifellos der Kampf des christlichen Gewissens um seine Heilsgewißheit gewesen, so oft uns auch bei ihm das Erbteil der verfallenden antiken Kultur, Sophistik und advokatische Rhetorik im einzelnen unerfreulich berührt." Und ferner: „Wenn man die Christologie des Athanasius im Zusammenhange betrachtet, so kann man nicht bezweifeln, daß es in erster Linie ethische, nicht naturalistische Motive sind, von denen sie getragen wird."]

auch sowohl die Thatsache der Erlösung, wovon oben, als unser **thatsächliches** Verhältnis zu ihm und durch ihn zum Vater. In den mannigfaltigsten Weisen führen die VV. **letzteren** Gedanken, auf dem der Nerv auch unserer Entwicklung liegt, aus: „Durch den Sohn ist Gott für uns; im Sohne und durch ihn sind wir im Vater; durch den in uns wirkenden Geist sind wir mit dem Sohne und Vater geeint, denn der Geist ist in dem Logos". „Der Sohn, in uns wohnend, macht, daß auch wir seinen Vater unsern Vater nennen dürfen. In wessen Herzen der Sohn nicht ist, der hat auch Gott nicht zum Vater" IV, 22. Vgl. auch III, 11. — So knüpfen sich alle Momente des christlichen Glaubens an die wesentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater.

Sofern nun der Arianismus den Sohn als ein Mittelwesen betrachtet und ihn, ob er wohl Geschöpf ist, doch als Gott verehrt wissen will, wird er geradezu des heidnischen Polytheismus beschuldigt, von der andern Seite angesehen aber des Judaismus. Ath. a. a. O. III, 15. 16. auch Basilius Homil. 27. Denn Gott ist auch hier, wie bei Sabellius, die bloße Einheit, die keinen Unterschied in sich zuläßt, der Einzelne, Einsame, der der Welt in seiner absoluten Verschlossenheit gegenübersteht — „ein nicht leuchtendes Licht, eine trockene Quelle". Und daran schließt sich dann der weitere Tadel, daß der Arianismus überhaupt Gott und die Welt von einander scheide und es zu keiner wirklichen Gemeinschaft zwischen ihm und dem Menschen kommen lasse. Zwar solle gerade hier der Sohn aushelfen: „weil die Welt die unmittelbare Einwirkung Gottes nicht ertragen könne, bedürfe es eines **solchen** Mittelwesens, um sie zu schaffen". Aber einerseits sei dies eine ganz unwürdige Vorstellung von Gott, welche seine absolute Macht und Vollkommenheit beschränke, andrerseits sei auch damit der absolute Gegensatz keineswegs vermittelt; denn der Sohn gehöre ja nach Arius selbst der einen Seite desselben an; er ist Kreatur, und steht als solche in keiner wesentlichen Beziehung zum Vater, Ath. c. Ar. I, 26. — Die Bedeutung des Sohnes für die Erlösung endlich beschränkt sich hier auf die Lehre und auf das Vorbild, oder vielmehr, weil ihm das Wesen des Vaters unbekannt ist, auf letzteres allein; und eben hierin spricht sich zugleich der starke pelagianische Zug aus, der durch das ganze System hindurchgeht. Vergl. Meier, die Lehre von der Trinität I, S. 144. Dorner, Glaubenslehre I, S. 356 f.

Dem Arianismus gegenüber war der Kirche die Bedeutung ihres Glaubens an die wahre Gottheit des Sohnes nach allen Seiten hin zum vollen Bewußtsein gekommen. Sie spricht diese Heilserkenntnis in dem Bekenntnis der **Homousie** aus, so jedoch, daß sie dabei die frühere Errungenschaft festhält und den Sohn als einen **Andern** vom Vater bestimmt unterscheidet, Symbolum Nicaenum: *πιστεύομεν . . εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ,*

τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί u. s. w. bei Hahn, Bibliothek der Symbole S. 78 f. Was aber der theologischen Vorstellung dabei noch von dem alten Subordinatianismus her anhaftete, das wurde in den weiteren Kämpfen über das Symbol gar abgestreift.

Erst jetzt kommt die Lehre vom heiligen Geiste an die Reihe. [Zwar war das Dasein und die Wirksamkeit des heil. Geistes von Anfang an Inhalt des christlichen Gemeinglaubens, wie solches die Taufformel bezeugt und die unmittelbare christliche Erfahrung von selbst mit sich brachte. Allein die Stellung, die ihm die Väter der ersten Jahrhunderte zuwiesen, ist immer eine mehr oder weniger schwankende. Ihre Konstruktion des göttlichen Lebens- und Offenbarungsprozesses war nur für den Logos angelegt; der heil. Geist lag noch außerhalb des Bereichs der dogmatischen Reflexion *). Das Nicänische Symbol bekennt ihn am Schlusse ohne weiteren Zusatz. Indessen drängte die Konsequenz des Nicänischen Lehrbegriffs unaufhaltsam vorwärts. Die Homousie des Sohnes forderte mit Notwendigkeit auch die des Geistes, und die Gegensätze nötigten auch hier auf nähere Bestimmungen einzugehen. Man trug nämlich die Lehre von der Ungleichheit und Unähnlichkeit des Sohnes auch auf den heiligen Geist über; ja einige gingen soweit zu behaupten, nicht allein daß er ein Geschöpf sei, sondern auch, daß er zu den dienenden Geistern gehöre und nur graduell von den Engeln sich unterscheide. (Pneumatomachen)]. Doch steht jetzt das Dogma von der Trinität schon so fest, daß man geradezu von ihm aus die Gegner widerlegt: „Die heilige Trias leide durchaus nicht, daß man ein fremdartiges Element einmische, daß man sie aus Geschaffenem und Ungeschaffenem zusammengesetzt denke, sondern sie müsse in allen ihren Gliedern als gleichartig und wesenseins gedacht werden, sonst komme man nicht über den Arianismus hinaus oder bleibe bei einer Dyas stehen". Athanasius Epist. ad Serapionem I, 2. 20. 28. Basilius Homil. 27. Oder auch so: das *πνεῦμα* steht in demselben Verhältnis zum Sohn wie dieser zum Vater, es wird, wie der Sohn vom Vater so von dem Sohne gesendet und gegeben, hält man ihn also für ein Geschöpf, so muß man notwendig dasselbe auch vom Sohne sagen. Athan. a. a. O. I, 21. — Sodann führt man fast sämtliche vom Geiste handelnden Schriftstellen an (Athan. a. a. O. I, 5—8. und Basilius de Spiritu s.), und sucht teils aus seinen Namen und Prädikaten, teils aus seinen Eigenschaften dessen Gottheit zu erweisen (Ath. a. a. O. I, 29. Basilius Ep. 189). Weil aber diese nicht so klar wie die des Sohnes in der Schrift bezeugt schien, so argumentierte man hier vorzugsweise aus den erfahrungsmäßigen Wirkungen desselben. „Da wir durch den heil. Geist thatsächlich Gottes

*) S. das Nähere in des Verf. Dogmengesch. I. S. 236 ff.

und Christi teilhaftig werden, da er Band und Siegel unserer Einheit mit Gott ist, so muß er selbst göttlichen Wesens, selbst Gott sein; *εἰ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστιν.*" Athan. Ep. ad Ser. 23. 24 und Basilius de Sp. s. c. 9. Cyrill de Trin. VII, 644. Andrerseits schloß man aus der Unzertrennlichkeit und Identität der Wirkungen des heiligen Geistes mit denen des Vaters und des Sohnes auf die Einheit des Wesens. „Alles, was der Vater hat, hat auch der Sohn, daher ist Alles, was uns vom Sohn im Geiste gegeben wird, Gabe des Vaters. Gleicherweise, wenn der Geist in uns ist, ist auch der Logos in uns, und in dem Logos der Vater. Denn wo das Licht ist, da ist auch der Lichtglanz, und wo der Lichtglanz, da ist auch seine Wirkung, die lichtglänzende Gnade". Dies führt dann Athanasius näher in Beziehung auf die Schöpfung, auf die Menschwerdung, auf die Gründung der Kirche durch, — da überall wirke der heilige Geist in und mit dem Vater und dem Sohne: quorum autem eadem operatio, eorum una est substantia. Epist. ad Ser. I, 30. (Dieselbe Argumentation bei Basil. a. a. O. 16 und bei Cyrill, Thes. 259. 350.) Noch tiefer heraus aus dem trinitarischen Bewußtsein entwickelt er aber denselben Gedanken, wenn er sagt: „daß zwar die Kausalität unseres Heils eine dreifache sei, dennoch aber die Heilsgnade selbst und die Quelle desselben nur Eine. Wo der Vater genannt wird, da ist mit ihm sein Wort und im Worte der heilige Geist; denn Eine ist die vom Vater ausgehende, durch den Sohn im heiligen Geiste sich vollendende Gnade, und Eine ist die Gottheit und Ein Gott, der da ist über Alles und durch Alles und in Allen" c. 14. vgl. 30. 31, sowie c. Ar. III, 24. Aus solchen praktischen Gründen beweisen die VV. wie die Trinität überhaupt, so insbesondere die Gottheit des Geistes.

In diesem Zusammenhange berufen sie sich dann auch häufig auf die Thatsache der Taufe und auf das Taufbekenntnis. Wird ein Glied aus der engverbundenen Kette der Drei, auf welche jene geschieht, herausgenommen, so ist nicht nur das Grundbekenntnis verleugnet, sondern der Segen der Taufe selbst, die Kindschaft, verloren gegangen. „Wie der, welcher bloß auf den Namen des Vaters und des Sohnes, ohne den Geist, getauft wird, nichts empfängt, sondern leer und ungeweiht bleibt (denn die Einweihung geschieht nur in der Trias), so hat der, welcher den Sohn vom Vater trennt, oder den Geist zum Geschöpf erniedrigt, weder den Sohn noch den Vater, sondern er ist gott-los (*ἄθεος*) und ärger als ein Heide und eher alles andere, als ein Christ. Denn wie die Taufe, die auf Vater, Sohn und Geist erteilt wird, Eine ist, und wie der Glaube an diese Dreiheit Einer ist, so ist auch die Trias selbst die Eine in sich selbst gleiche. Nimmt man den heiligen Geist heraus oder macht man ihn zur Kreatur, so hat man nicht mehr Einen Glauben und Eine Taufe, sondern zwei, eine auf den Vater und auf den Sohn, und eine andere auf einen

Engel, der nur als ein Geschöpf angesehen werden kann, und es bleibt überhaupt nichts mehr sicher und wahr". Um die ganze Gemeinschaft des Menschen mit Gott und um alle Segnungen, die sie in sich schließt, um die Gewißheit des Heils, um die Freudigkeit des Glaubens, um die Teilnahme an den Gütern des ewigen Lebens ist es geschehen. Athan. a. a. O. 30. Basil. de Sp. s. 10. 12. 15. Homil. 27. Cyrill. zu Joh. 1, 13. T. IV. 93.

Aber diese Wesenseinheit des heiligen Geistes mit Vater und Sohn schließt auch den Unterschied ein. Und auch dieser wird, obwohl weniger energisch als jener, aus den Wirkungen erwiesen, näher daraus, daß der Vater durch den Logos im heiligen Geiste wirkt. Gerade dies, daß der heilige Geist das von jenem ausgehende, durch diesen vermittelte Heil dem einzelnen Subjekte nahe bringt, indem er es bis in die innerste Tiefe seines Wesens hinein durchdringt, erleuchtet, heiligt, daß er uns zum Sohn und durch diesen zum Vater bringt, ist das Eigentümliche seiner Thätigkeit. Sie setzt also die des Vaters und des Sohnes voraus. Und diese Eigentümlichkeit der Wirkung deutet auf die innere trinitarische Stellung des heiligen Geistes. „In ihm vollendet sich die Trias". Athan. Ep. ad Ser. 24. 25. 30. (Vgl. des Verf. Dogmengesch. I, S. 247 f.).

Nachdem auf diese Weise auch das letzte Glied des Dogma dem häretischen Irrtum gegenüber zur vollen Anerkennung gekommen und darauf hin symbolisch fixiert worden war (Symb. Const. vom J. 381: *πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροςκυνούμενον* u. s. w.), so konnte nunmehr das ganze in der Totalität seiner Momente zusammengefaßt und als formuliertes kirchliches Bekenntnis aufgestellt werden: Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Unitatem in Trinitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes etc. Symb. Quic. Vgl. die spätere, noch bestimmtere Formel: Pater, Filius et Spiritus s., in una divina essentia tres distinctae personae, sunt unus Deus. Art. Sm. Die Kirche hat dabei das Bewußtsein, die rechte Mitte wie zwischen Arianismus und Sabellianismus, so zwischen Polytheismus und Judaismus getroffen, das Irrtümliche nach beiden Seiten hin ausgeschlossen und die wahre Vermittlung zwischen den Gegensätzen getroffen zu haben. Vgl. Johannes Dam. de fide orth. I, 8. Gregorius v. Nyssa Or.. cat. 3. Die kirchliche Dreieinigkeit ist der wahre Monotheismus — *ὅλη τριὰς εἷς θεός ἐστι*, sagt schon Athanasius; denn diese Einheit ist die erfüllte lebendige, diese Dreiheit die ewige immanente Lebensbewegung Gottes in sich selbst. „Die Monas bewegt sich von Anfang an, sie schreitet zur Dyas fort und schließt sich zusammen in der Trias". „Die Einheit wird bewahrt vermöge des Einen und selbigen Willens, oder, so zu sagen, der Selbstbewegung der Gottheit und vermöge der Gleichheit des Wesens; es sind

aber auch drei Personen, jedoch so, daß keine Auflösung oder Vermischung der einen in die andern gedacht wird". Greg. v. Naz. Or. XX, 7.

Von selbst ergibt sich aus dem Bisherigen, was von derjenigen Ansicht zu halten ist, die in der ganzen trinitarischen Bewegung nur einen dialektischen Prozeß erblickt, die symbolischen Bestimmungen wie Formeln für spekulative Erkenntnisse ansieht und in der Schwierigkeit, beide Momente des Dogma, die Einheit und den Unterschied mit einander zu vermitteln, auch schon ein Zeichen seiner Unhaltbarkeit erkennen will. Diese Momente haben ganz andere Wurzeln und Gründe. Sie sind die Resultate dreier Faktoren: der Reflexion auf die kirchliche Tradition, auf das göttliche Wort und auf die Heilserfahrung. Sie hängen mit den tiefsten praktischen Interessen zusammen und stehen deshalb dem kirchlichen Bewußtsein, ganz abgesehen von dem Gelingen der theologisch-speculativen Versuche, unwandelbar fest. Letztere müssen überhaupt von den einfachen Sätzen des Bekenntnisses wohl unterschieden werden, und die Vermischung beider ist eigentlich das Kunststück, auf dem die ganze Operation der Straußischen Glaubensl. I, 454 ff. beruht. Das von ihm sogenannte „Hin- und Wiedergehen der Kirchenlehrer zwischen Einheit und Dreiheit" ist nichts anderes, als ein Beweis, daß beide Momente von gleicher Bedeutung sind, und daß das christliche Bewußtsein keines derselben wieder aufgeben kann, ohne sich selbst aufzuheben. Hierin liegt die Bürgschaft für die Bedeutung der Trinitätslehre für alle Zeiten.

Und welche Bereicherung hatte damit die kirchliche Erkenntnis nach allen Seiten hin gewonnen! Der Gottesbegriff war lebendiger, reicher, erfüllter geworden, der Schöpfungsbegriff, im Unterschied von der Zeugung, schärfer gefaßt, das Verhältnis zwischen Gott und der Welt nach seinen beiden Seiten richtig bestimmt, der Unterschied zwischen dem ewigen Sohne Gottes und der Kreatur, aber auch die Immanenz Gottes in dieser, und endlich die enge Beziehung des Erlösungsratschlusses auf den der Weltschöpfung und umgewandt zum klaren Bewußtsein gekommen.

Gehen wir von da sogleich zur Reformation fort. Der Scholastik war das ganze Dogma ein äußerliches geworden; losgelöst von seinem innern Zusammenhang mit dem christlichen Bewußtsein diente es ihr bloß zu einem Objekt der Reflexion. (Vgl. Dogmengesch. II, S. 92 f.). So, in dieser Äußerlichkeit konnte es für den Protestantismus, der Alles auf die Beziehung hin, die es auf das Heil des Menschen hat, ansieht, kein Interesse haben. Deshalb schloß es Melanchthon in den Locis v. J. 1521 aus *). Aber Luther sah auch hier tiefer. Ihm war das

*) Er äußert sich darüber so: Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio incarnationis. Quaeso te, quid assecuti sunt jam tot saeculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur? Nonne in disceptationibus suis

Dogma von der Trinität schon wegen der Continuität des protestantischen Bekenntnisses mit dem Glauben der alten Kirche unendlich teuer, und er nahm es deshalb als schriftgemäß herüber. Aber keineswegs in äußerlicher Weise, sondern er durchdringt es mit dem rechtfertigenden Glauben, der die innerste Seele seines Lebens war. In dem notwendigen Zusammenhang, den es mit der Rechtfertigung hat, sieht er die wesentliche Bedeutung unsers Dogma. Die Rechtfertigung ruht auf der Thatsache der Weltversöhnung, diese auf der Person des Versöhners. Um sie ist es daher Luther'n zunächst zu thun. Und dabei geht er am liebsten von der geschichtlichen Erscheinung desselben aus. „Die Schrift — sagt er — hebt fein sanft an und führt uns zu Christo, wie zu einem Menschen, und darnach zu einem Herrn über alle Kreaturen, und darnach zu einem Gott. Also komme ich fein hinan und lerne Gott erkennen. Die Philosophi aber haben wollen von Oben anheben, da sind sie zu Narren geworden. Darum hüte dich vor den fliegenden Gedanken hinauf in den Himmel zu klettern ohne den Herrn Christum in seiner Menschheit." Auf diesem Wege steigt Luther zur Gottheit des Erlösers auf. Auf diese kommt ihm Alles an: „Denn in Christo hast du Gott ganz und allein, außer ihm nirgends. Wer neben dieser Person vorbeigeht, trifft gewißlich nimmer den rechten Gott." Die Gottheit Christi aber erweist er teils aus der Schrift, z. B. zu Joh. 14, 6. 9.*), teils aus den Thatsachen der Erlösung. „Auch die Heiden, wie Aristoteles, ersehen und schließen aus ihrer Vernunft, daß Ein Herr, Ein Gott sein müsse. Das ist wohl recht und wahr; denn Gott hat auch solch' Licht und Verstand der menschlichen Natur eingepflanzt, damit eine Anzeigung und gleichsam ein Bild ihr zu geben seines göttlichen Regimentes, daß er sei ein einiger Herr und Schöpfer aller Kreaturen. Damit ist aber noch gar nicht genug das hohe, ewige, göttliche Wesen erforscht und ergründet. Denn ob ich schon das erlernt habe, daß eine einige, göttliche Majestät alle Dinge regiert, so weiß ich doch damit nicht, was und wie es inwendig desselben göttlichen Wesens zugeht: das wird mir Niemand sagen, denn wo es Gott selbst offenbart. — Solche Offenbarung aber folget und bricht hervor aus dem höchsten Werke Gottes, welches ist eine Anzeigung seines göttlichen Rats und Willens, so er von Ewigkeit beschlossen, und demselbigen nach auch ver=

---

vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus, connotatis et nescio quibus aliis inanibus vocabulis. Et dissimulari eorum stultitia posset nisi evangelium interim et Christi beneficia obscurassent nobis illae stultae disputationes .... Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere Ed. Aug. pag. 9. C. Ref. XXI pag. 84. 85.

*) Auslegung des 14. Kap. Johannis. Erl. Ausg. Bd. 49.

kündigt hat in den Verheißungen, daß sein Sohn hat sollen Mensch werden und sterben, das menschliche Geschlecht zu versöhnen, weil uns von unserem greulichen Fall in Sünde und ewigen Tod durch kein ander Mittel konnte geholfen werden, denn durch eine ewige Person, die da über Sünde und Tod Gewalt hätte, dieselbige zu tilgen und dafür Gerechtigkeit und ewiges Leben zu geben; das konnte kein Engel noch Kreatur sondern mußte Gott selbst sein. Nun konnte das nicht tun die Person des Vaters, der da sollte versöhnet werden, sondern mußte die andere Person sein, mit welcher dieser Rat beschlossen war, durch welche und um welches willen die Versöhnung geschehen sollte. Darum sind hier zwei unterschiedene Personen: eine des, der da versöhnet wird; die andere, so zur Versöhnung gesandt und Mensch wird. Jene heißt der Vater, als die erste, so von keinem andern ihren Ursprung hat; diese, der Sohn, der in Ewigkeit vom Vater geboren ist. Item also wird der Geist Gottes auch sonderlich und unterschiedlich genennet als eine Person, die da gesandt wird oder ausgehet von Gott dem Vater und Sohn. — Item, weil er in seiner Sendung sich offenbaret oder erscheinet, in sichtbarer Gestalt herabkommend, als der Tauben und Feuerflammen, so muß er etwas anderes sein, der Person nach, denn beide, der Vater und der Sohn", Kirchenpost. Bd. 9 S. 4 ff. Und zu Genesis 22, 18: „Soll nun dieser Same Abrahams solchen starken tätlichen Segen geben und schaffen unter den Heiden, so wird er nicht müssen ein lauter, natürlicher Mensch sein, der nicht mehr könne denn guten Morgen zu uns sagen, welches alle Menschen können, sondern muß der rechte natürliche Gott sein, der solchen Segen gewaltig in der Hand habe. Denn Sünde und Tod aufheben, Gerechtigkeit und Leben geben, sind nicht Menschen- noch Engelwerke, sondern allein der einigen göttlichen Majestät, Schöpfers Himmels und der Erde". Vgl. die bekannte Stelle zu Galat. 3, 13. Aber Luther bleibt bei diesen Thatsachen, obwohl sie ihm die Hauptsache sind, nicht stehen, sondern er richtet zugleich den Blick auf die **Person des lebendigen Christus**, und auf seine durch den Glauben vermittelte Immanenz in uns. In dieser Hinsicht sagt er: „Der Glaube ist solch eine ernstliche Zuversicht des Herzens und solch trefflicher Herrlichkeit, wodurch wir mit Christo und durch ihn mit dem Vater Ein Ding sind, daß so wenig Christus kann vom Vater getrennt oder abgesondert werden, so wenig möge die Christenheit und ein jeglich Christen-Glied von ihm getrennt werden. Item, Christus aber, der also (durch den Glauben) in mir lebt, vertilgt das Gesetz, verdammt die Sünde und tötet den Tod; denn vor seiner Gegenwärtigkeit müssen sie verschwinden; denn Christus ist ewiger Fried, Trost, Gerechtigkeit, Leben, davor müssen weichen das Schrecken des Gesetzes, Traurigkeit des Gemüts, Tod und Hölle." Vgl. zu Joh. 14, 20, sowie Enars. ps. II. Erl. Ausg. Opp. exeg. lat. Vol. XVIII pg. 775. Walch V, 185 ff.

Aus diesen Momenten zusammen ergibt sich ihm die fundamentale Bedeutung des Artikels von Christo: „Ich hab erfahren und gemerkt" sagt er, „in allen Geschichten der ganzen Christenheit, daß alle diejenigen, so den Hauptartikel von Jesu Christo recht gehabt und gehalten haben, sind fein und sicher im rechten christlichen Glauben blieben; und ob sie sonst daneben geirrt und gesündigt haben, sind sie doch zuletzt erhalten. Denn wer hierinnen recht und fest stehet, daß Jesus Christus rechter Gott und Mensch ist, für uns gestorben und auferstanden, dem fallen alle andern Artikel zu und stehen ihm fest bei, also gar gewiß ist's, das St. Paulus sagt: Christus sei das Haupt=Gut, Grund, Boden und die ganze Summa, zu dem und unter welchem sich's sammlet und findet. . . . Denn also ist's beschlossen (spricht St. Paulus), daß in Jesu Christo hat wohnen sollen leibhaftig oder persönlich die ganze völlige Gottheit, also daß, wer nicht in Christo Gott findet oder kriegt, der soll außer Christo nimmermehr und nirgends mehr Gott haben noch finden, wenn er gleich über den Himmel, unter die Hölle, außer der Welt führe; denn hie will ich wohnen (spricht Gott), in dieser Menschheit, von Maria, der Jungfrau geboren, u. s. w. Wiederum hab' ich auch gemerket, daß aller Irrtum, Ketzereien, Abgötterei, Ärgernis, Mißbrauch und Bosheit in den Kirchen daher kommen sind ursprünglich, daß dieser Artikel oder Stück des Glaubens von Jesu Christo verachtet oder verloren worden ist; und wenn man's bei dem Lichte und recht ansiehet, so fechten alle Ketzereien wider den lieben Artikel von Christo Jesu, wie Simeon von ihm sagt, daß er sei gesetzt zum Falle und Auferstehn vieler in Israel, und zum Ziel, dem widersprochen wird." *) — In ähnlicher Weise, jedoch seltner, handelt Luther auch vom heiligen Geiste z. B. zu Joh. 15, 26: „Weil er solche Werke ausrichtet als Gott allein tut, als nämlich die Herzen inwendig erleuchten und zu rechter Erkenntnis bringen, den Glauben in ihnen anzünden, erwecken und stärken, item die Gewissen trösten und unverzagt erhalten wider des Teufels und aller Kreaturen Schrecken, ist er wahrhaftiger Gott." — Eben so bestimmt erklärt er sich über den Unterschied der Personen, nur begründet er ihn in diesem Zusammenhang vorherrschend exegetisch. In der Erklärung der letzten Worte Davids faßt er dann Alles so zusammen: „Du kannst keine Person ohne die andere anrufen, sintemal da ist ein einiges, unzertrennliches Wesen in allen und in einer jeglichen Person. Wiederum kannst du keine Person insonderheit verleugnen: sonst sind alle drei und der einige Gott ganz und gar verleugnet." Bd. 37, 60.

Offenbar liegen hier die Elemente zu einer wahrhaft lebendigen und praktischen Reproduktion der Trinitätslehre.

*) Bd. 23, 258 f. Auslegung der drei Symbole v. J. 1538. Vgl. auch zu Joh. 16, 3.

Damit hängt es zusammen, daß Luther wenig Gewicht auf die scholastischen Formeln legt. Er spricht das Dogma am liebsten in seiner einfachsten Gestalt aus: „Wunder ist's nicht, daß einem Menschen in diesem über und über wunderlichen Artikel wunderliche Gedanken kommen, deren zuweilen einer mißlingt oder ein Wort mißräth. Aber wo der Grund des Glaubens fest bleibt, da werden uns solche Splitter, Spänlein oder Strohhalmen nicht schaden. Der Grund aber des Glaubens ist, daß du glaubest, es sind drei Personen in der einigen Gottheit, und eine jegliche Person ist derselbe einige vollkommene Gott: daß also die Person nicht gemengt, das Wesen nicht getrennt werde, sondern Unterschied der Personen und Einigkeit des Wesens bleibe. Der Vater ist der Ursprung oder Quell der Gottheit, von welchem sie der Sohn hat und der heilige Geist von Sohn und Vater in Ewigkeit." a. a. O. S. 53. Dabei bleibt er stehen, mit der wiederholten Bezeugung: das innere Wesen der Trinität sei ein undurchdringliches Mysterium.

Die Aufgabe der Gegenwart ist es, neben der Einheit auch die Momente des Unterschiedes, die Luther weniger urgierte, in ihrer praktischen Bedeutsamkeit geltend zu machen. Und eben dies hat unsere obige Darlegung versucht.

§. 14.

Verfolgen wir dieses Resultat im Zusammenhalt mit dem Gottesbegriff, den wir oben gewonnen haben, so ergibt sich eine Reihe von Konsequenzen, denen, als richtigen und nothwendigen Folgerungen, volle Geltung zukommen wird.

Da die drei Hypostasen, so wollen wir sie vorläufig nennen, nicht außergöttliche geschaffene Potenzen sind, sondern in das göttliche Wesen fallen, welches die absolute Persönlichkeit ist, so muß diese das ihnen Gemeinsame sein; und da ferner die absolute Persönlichkeit Wille, Bewußtsein und Leben ist, so muß jede der drei Hypostasen diesen absoluten Willen zum Grunde ihrer Subsistenz, dieses Leben zum Inhalt ihrer Existenz, beides zum Gegenstand ihres Bewußtseins haben. Sie sind also einander wesentlich gleich, und das ist die Einheit in der Dreiheit, keine abstrakte, sondern jene lebendige Einheit, die zwar jede Bedingtheit von außen her ausschließt, nicht aber diejenige, die sie sich selber setzt.

Da aber andererseits die Drei von einander persönlich verschieden sind, so muß das Gleiche in jeder derselben eigentümlich bestimmt sein, und diese eigentümliche Bestimmtheit, wodurch sie sich von einander unterscheiden, konstituiert das Wesen derselben als Hypostasen.

Was sind diese Hypostasen? Man betrachtet sie gewöhnlich als verschiedene Existenzweisen oder als verschiedene Formen des Bewußtseins, als drei Bewußtseinsgestalten Gottes, wie man neuerdings gesagt hat — und offenbar ist beides bereits in unserer obigen Aussage enthalten. Allein der Grund dieser Bewußtseinsformen kann nach unserer Fassung nur in dem göttlichen Willen liegen, welcher die Wurzel der absoluten Persönlichkeit ist. Es sind Akte des absoluten Willens [opera ad intra], vermöge deren sich Gott selbst diese dreifache Bestimmtheit gibt, dreifach sich selber will und setzt, und eben weil es Willensakte sind, begründen sie einen wirklichen Unterschied; denn wie sich Gott bestimmt und setzt kraft seines Willens, so ist er auch; und dieser dreifachen Bestimmtheit des Willens und Seins entspricht dann notwendig auch eine dreifache Bestimmtheit oder Gestalt des Bewußtseins, welche jene zum Inhalt und zur Grenze hat. Damit sind wir schon über die Vorstellung von bloßen Modalitäten, die sich so leicht an jene Bezeichnungen anknüpft, hinaus, wir haben einen tieferen, stärkeren Unterschied gewonnen und können den Begriff der Hypostasen dahin bestimmen, daß sie unterschiedene, selbständige Personen in der einen absoluten Persönlichkeit sind, immanente Bestimmtheiten, die sich Gott selber gibt durch ewige That seines Willens.

Ja wir dürfen noch um einen Schritt weiter gehen bis zu dem Schlusse, daß das gegenseitige Verhältnis derselben den drei Momenten entspreche, durch welche hindurch die Gemeinschaft zwischen Gott und uns sich vermittelt, dem grundursächlichen, mittlerischen und applikativen, m. a. W. dem „von Gott, durch Gott, in und zu Gott". Ist dem also, wie nicht zu bezweifeln, so dürfen wir sagen: daß der Vater aus und von sich selbst, der Sohn durch und für den Vater, der heil. Geist in und zu beiden ist, daß mithin innerhalb der göttlichen Einheit ein Verhältnis der Origination besteht, vermöge dessen die erste Person Grund der beiden andern ist, in der zweiten die erste sich selbst gegenständlich setzt und hat, und in der dritten die erste und zweite zur objektiven Einheit sich vermitteln.

Damit sind wir aber auch am Ziele. Weiter hinein in das Wesen der Trinität führt unser Weg nicht. So stehen wir hier an einem heiligen Geheimnis.

Die Schrift erteilt uns zwar, wie wir sahen, keine weiteren direkten Aufschlüsse über die Trinität, aber sie eröffnet uns einen Weg, auf

dem wir nicht nur mittelbar die Bestätigung, sondern selbst eine nähere Entwicklung des oben Ausgesagten, insbesondere der letzteren Bestimmungen, finden. Es ist der Rückschluß von den geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung Gottes in Christo im Ganzen und Großen. Zu einem solchen aber berechtigt uns die bereits gewonnene Erkenntnis, daß sich in den heilsgeschichtlichen Verhältnissen die immanenten manifestieren. Was gewahren wir nun dort?

Wir gewahren erstens Gott, wie er in absoluter Unabhängigkeit und Verborgenheit der Welt gegenübersteht, Joh. 1, 18. Kol. 1, 15, *θεὸς ἀόρατος*; 1. Tim. 6, 16: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.* Von ihm geht zwar in letzter Instanz die gesamte Heilsökonomie aus: die Weltschöpfung, die Sendung des Sohnes und des heiligen Geistes haben in seinem ewigen Willen ihren Grund (vgl. das *διά* Hebr. 1, 2. Kol. 1, 16. Joh. 14, 24. 26): Er heißt in der Schrift *ὁ θεός* schlechthin und ist das oberste Prinzip dieser Akte, tritt jedoch in keinem derselben aus seiner Jenseitigkeit heraus, sondern verkehrt mit uns nur durch den Sohn und den Geist. Dies ist der Vater*). — [Der Sohn hingegen ist Gottes (1. Kor. 3, 23; vgl. 11, 3. Joh. 20, 17. Apok. 2, 7. 3, 12 ff : *θεός μου*), der Vater im ökonomischen Sinne sein Gott (Eph. 1, 17), zu dem er in seiner irdisch-menschlichen Existenz als zu dem Höheren aufschaut (Joh. 14, 28).] Er ist es, der den Heilswillen Gottes für uns zum Vollzuge bringt. Gerade in der völligen Hingabe an diesen, von ihm geschauten Willen des Vaters, in dem selbstverleugnenden Vollzug desselben, besteht seine ökonomische Wirksamkeit, Joh. 4, 34. 5, 17—19. 5, 30: *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν.* 6, 38: *οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με.* 8, 50: *ἐγὼ οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου,* v. 38, vergl. Joh 12, 49. Sein ganzes Leben von Anfang bis zum Ende ist die thatsächliche Erfüllung des Wortes: „Deinen Willen, mein Gott, thue ich gern und dein Gebot habe ich immerdar in meinem Herzen; nicht mein, sondern dein Wille geschehe", Ps. 40, 9. Hebr. 10, 5 ff. Matth. 26, 39; es ist ein Leben für den Vater und in dem Vater, gleichwie es ein Leben für uns ist, ein Leben in heiliger, sich selbst hingebender Liebe, Joh. 14, 31. Und eben deshalb liebt ihn auch der Vater mit dem ganzen Wohlgefallen seiner Liebe, und zeigt ihm Alles, was er thut, und teilt ihm Alles mit, was er hat, vergl. Joh. 3, 35. Joh. 5, 19. 20. Joh. 10, 17. Joh 15, 10. Matth. 3, 17. — Der heilige

*) [Vgl. d. Bemerkung Dorners zu 2. Cor. 13, 13 (Glaubenslehre I. S. 338 f): „Es ist des Vaters Eigentümlichkeit nur Gott zu sein, nicht menschlich zu werden, nur ein göttliches Sein zu haben, nicht auch ein geschichtliches, wie das *πνεῦμα* und das Göttliche in Christus."]

Geist endlich geht vom Vater und Sohn aus und vermittelt den objektiv durch den Sohn (Christus für uns) zwar aufgehobenen, aber subjektiv, auf Seite des Menschen, noch bestehenden Gegensatz zwischen Gott und der Welt, indem er uns die Gemeinschaft mit ihm durch seine Immanenz in uns aneignet, ohne damit den kreatürlichen Gegensatz zwischen Gott und der Kreatur aufzuheben. Vgl. die Stellen S. 47 und S. 56. Es ist also der Eine göttliche Heilsrat, welcher vom Vater ausgehend, durch den Sohn vollbracht, im heil. Geiste zur Vollendung geführt wird.

Betrachten wir nun diese geschichtlich ökonomischen Verhältnisse als die zeitliche Erscheinung ewiger Wesensverhältnisse und schließen von jenen auf diese zurück: so wird Gott als Vater das Prinzip beider, des Sohnes und des Geistes, sein, und seine unterscheidende Eigentümlichkeit gerade darin haben, daß er, selbst unbedingt, sich ewig als Grund seiner selber will. Eben diese seine absolute Unbedingtheit, dieses schlechthinige Aus- und Durchsichselbersein wird deshalb auch der Inhalt seines Selbstbewußtseins sein. Und das ist nicht ein noch unbefriedigtes, erst nach Klarheit oder Ergänzung suchendes Bewußtsein, sondern das der absoluten Fülle, *πατὴρ τῆς δόξης*, Ephes. 1, 17. So ist Gott der Vater. — Der Sohn hingegen wird das von dem Vater gewollte Ebenbild seiner selbst sein, sein anderes Ich, das er sich gegenübersetzt, und an welchem er den ihm selbst gleichen aber von ihm unterschiedenen Gegenstand seines absoluten Willens und Wissens hat, schaut und liebt, Kol. 1, 15. Eben dieser Wille des Vaters ist der Inhalt der Hypostase des Sohnes, aber in diesem anders bestimmt und anders sich bestimmend. Während der Vater den Sohn will, will der Sohn sich als den vom Vater gewollten, mithin nicht sich selbst, sondern den Vater; es ist die ewige Bestimmtheit seines Willens, sich liebend an den Vater hinzugeben und in solcher Hingabe sein Leben, seine Seligkeit zu haben. Und eben deshalb ist es der ewige Inhalt seines Bewußtseins, der gegenständliche Ausdruck des väterlichen Wollens und Denkens, der Glanz seiner Herrlichkeit und das Objekt seiner Liebe zu sein: *ὁ λόγος* (Joh. 1, 1), *ἀπαύγασμα τῆς δόξης, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (Hebr. 1, 3). — Der heilige Geist endlich kann nach dem Obigen weder der Sohn noch der Vater sein, sondern er wird das von beiden ausgehende, beiden gegenständliche Dritte sein, worin sich nicht etwa der Unterschied zwischen Vater und Sohn wieder aufhebt oder in sich zurücknimmt, und eben so wenig ihre gegenseitige Einheit zu Stande kommt, sondern objektive Subsistenz gewinnt in einem dritten persönlichen Subjekt. Dieses Dritte ist daher nicht der amor mutuus zwischen Vater und Sohn (denn beide lieben sich unmittelbar schon), auch nicht das Ebenbild des Vaters oder des Sohnes, vielmehr die objektive Einheit ihres beiderseitigen Willens, von beiden ausgehend, beiden gegenständlich und beiden gemein.

Eben dies ist die eigentümliche Bestimmtheit des heil. Geistes, der Inhalt seines Willens und seines Bewußtseins; es ist das Bewußtsein der persönlichen aber vermittelten Einheit zwischen Vater und Sohn. Damit schließt sich der außerzeitliche Prozeß der immanenten göttlichen Lebensbewegung ab; er kann nicht darüber hinausgehen, weil er im heil. Geiste kulminiert.

Dieser ewige Prozeß — das liegt unmittelbar in den Aussagen, die wir so eben gewonnen haben, dieser Prozeß hat also die absolute Persönlichkeit nicht sowohl zum Resultate, als zur Voraussetzung*), denn er ist die immanente Bewegung derselben. Er begründet eine Bedingtheit der Personen durch einander, näher eine Dependenz der zweiten Person von der ersten und der dritten von beiden, und diese Dependenz geht so tief, daß sie auch in die Offenbarung nach Außen hin sich fortsetzen und darin noch steigen kann bis zur völligen Subordination der einen unter die andere, weil auch dabei immer noch die Einheit in dem Willen bewahrt bleibt. Aber, und das ist die andere Seite der Sache, die gleichfalls in dem Obigen mitenthalten ist, diese Bedingtheit ist keine ihnen aufgedrungene, sondern ihre eigene Willensbestimmung; es verhält sich nicht so, als ob nur der Vater aktiv, Sohn und Geist hingegen sich passiv verhielten, es ist vielmehr die Eine absolute Persönlichkeit, die sich selbst dreifach bestimmt, als Vater, Sohn und Geist, der Eine absolute, seiner selbst bewußte Wille oder (was nach unserer Anschauung dasselbe ist) das Eine göttliche Wesen, das sich im Vater als unbedingt und bedingend, im Sohne als bedingt und sich selbst bedingend, im heil. Geiste als von beiden bedingt und beiden gegenständlich will und weiß. Mithin ist jede Person der andern wesentlich gleich (vergl. oben S. 38. 50 f.), jede eine Bestimmtheit, ein modus subsistendi desselben Einen göttlichen Wesens; jede nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt. Jede will sowohl sich als die andern, jede schaut sich selbst in der andern und ist daher im Unterschied von ihr zugleich mit ihr geeint. So als der Dreieinige ist Gott das absolut vollkommene Leben.

Diese aus der Reflexion auf die geschichtlichen Heilsthaten gewonnene Anschauung vertritt uns die Stelle einer spekulativen Konstruktion des Dogma, wofür auch die Schrift keine sicheren Anhaltspunkte darbietet. Die Stelle, auf die man sich gewöhnlich dafür beruft: Joh. 1, 1–3, scheint mir das nicht zu leisten. Zwar kann nicht zweifelhaft sein, daß der Evangelist mit dem Ausdruck λόγος ein persönliches Subjekt meine; was sollte denn außerdem der feierliche Anfang, und was sollte insbesondere v. 14? — er braucht ihn aber nicht im Sinne von Vernunft, ratio, mens, wie es die griech. VV. auslegen; diese Bedeutung von Logos ist dem Evange-

*) Versteht sich: nicht der Zeit, sondern der inneren ratio nach.

listen, überhaupt dem N. T. fremd; sondern es heißt Wort. Wort nennt Johannes jenes Subjekt, weil es das Wort ist, durch welches sowohl die Welt geworden ist (vgl. v. 3. 4 mit Genes. 1. Ps. 33, 6. 9), als die Neuschöpfung der Welt, die Erleuchtung und Neubelebung derselben vermittelt wird: der λόγος τῆς ζωῆς, das schöpferische Lebenswort, Joh. 5, 24. 6, 68. 8, 12. 51. 1. Joh. 1, 1—3. Jenes Subjekt (der eingeborene Sohn v. 14) ist aber dieses Wort selbst, ist es selbstwesentlich und persönlich, weil in ihm beides, das Gesprochene und der Sprechende eins ist. Es ist ein Wort, das nicht nur gesprochen wird, sondern das selbst spricht und das, was es spricht, auch selbst ist. Deshalb heißt es ὁ λόγος. Ist dem so, dann lehrt uns der Ausdruck noch nichts näheres über das Wesen des Sohnes, nichts über sein immanentes Verhältnis zum Vater, über seinen Hervorgang aus ihm, über die Fülle seiner Beziehungen zu ihm; sondern das Alles muß erst der Gesamtheit des von ihm zeugenden Evangeliums entnommen werden. Es ist allerdings sehr sinnig, was Luther zu unserer Stelle sagt: „Nun müssen wir das Herz und Verständnis weit aufthun, daß wir solch Wort nicht wie eines Menschen geringe, vergängliche Worte, sondern als groß der ist, der da spricht, so groß müssen wir auch sein Wort achten. Es ist ein Wort, das er in sich spricht und in ihm bleibet und nimmer von ihm gesondert wird. Darum nach des Apostels Gedanken müssen wir denken, wie Gott ein Wort in ihm zu sich selbst rede und ein Wort von ihm selbst lasse in ihm selbst. Aber dasselbige Wort sei nicht ein lediger Wind oder Schall, sondern bringe mit sich das ganze Wesen göttlicher Natur. Und wie in der Epistel vom Bild (Hebr. 1, 3) gesagt ist, daß die göttliche Natur das Bild selbst ist und wird, dermaßen auch hier Gott sein Wort dermaßen von sich spricht, daß seine ganze Gottheit dem Wort folget und natürlich ein Wort bleibt und wesentlich ist. . . . Es bekennt alle Welt, daß kein Bild dem Herzen so eben gleich und gewiß ist als die Rede des Mundes, gleich als wäre das Herz wesentlich im Wort. Also ist's in Gott auch; da ist sein Wort ihm so eben gleich, daß die Gottheit ganz darinnen ist, und wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit. Aber es fehlet hier dies Gleichnis auch. Denn das menschliche Wort bringt nicht wesentlich, sondern bloß bedeutlich die Natur (den Inhalt) des Herzens mit sich; aber hier in Gott bringet das Wort nicht allein das Zeichen und Bild, sondern auch das ganze Wesen mit sich, und ist eben so voller Gott, als der, des Bild oder Wort es ist." Predigt über Joh. 1, 1. Kirchenpost. Bd. 10, 176 f. und Bd. 15, 147 f. Auch ich erkenne die Wahrheit dieses Gedankens an, glaube jedoch, daß er schon über den unmittelbaren Sinn der Stelle hinausgeht. Lieber berufe ich mich auf das εἰκὼν τοῦ θεοῦ, Kol. 1, 15, wo der Sohn nach seinem vorweltlichen Verhältnisse zum Vater bezeichnet wird und woraus die meisten VV. die Homousie desselben zu

beweisen pflegen, wie Origenes, Athanasius, Augustinus (imago plena atque perfecta, nihil minus habens quam ille cujus imago est), Anselmus Monol. 32 und Luther zu Hebr. 1, 3: „Allhier ist der Sohn ein solches Bild väterlichen Wesens, daß das Wesen ist das Bild selbst, und wenn sich's also geziemte zu reden, das Bild ist aus dem väterlichen Wesen gemacht, daß es nicht allein dem Vater gleich und ähnlich ist, sondern auch sein ganzes Wesen völliglich in sich begreift. Also ist hier das Bild und der, des Bild es ist, Eines Wesens (ein göttern Bild), ohne daß der Vater nicht ein Bild ist; denn er nicht vom Sohne oder nach dem Sohn, sondern der Sohn vom Vater und nach dem Vater gebildet ist in einem natürlichen göttlichen Wesen". Bd. 7, 199. Jedenfalls führen uns beide Stellen nicht über den Inhalt unserer vorigen Darlegung hinaus, sie wird durch sie nur bestätigt.

Dagegen scheint diese unsere Darlegung den Konsensus des kirchlichen Altertums gegen sich zu haben, sofern nämlich sämtliche Väter den Satz des Arius, daß der Sohn durch den Willen des Vaters hervorgebracht sei, verwerfen. Sie negieren ihn jedoch nur in dem oben bezeichneten Sinn, und um der Konsequenzen willen, die Arius daraus zieht. (Vgl. S. 60). Der Wille steht da im Gegensatz zum Wesen und bezeichnet den freien Willensbeschluß Gottes, Wesen außer ihm zu schaffen, die Wahl, die Berathung. Dagegen sagt Athanasius mit Recht: der Logos sei nicht aus dem Willen des Vaters, eben weil er kein Geschöpf ist; vielmehr sei er selbst der lebendige Wille, des Vaters Rath und Kraft, wodurch Alles geworden, c. Ar. III, 63. 64, *βουλὴ ζῶσα, θέλημα καὶ βούλησις*. Dieselbe Ausdrucksweise bei Greg. v. Nyssa und bei Cyrill Alex. ed. Aubert. Tom. V. Thes. p. 54. ff.: *ὁ υἱός ἐστιν ἡ βουλή, τὸ θέλημα τοῦ πατρός. Ὁ υἱὸς ὡς αὐτὸς ὢν ἡ βούλησις, ἣν ἀϊδίως ἐν πατρί.* Aber wenn nun Arius entgegenhält: „Ist der Sohn nicht durch den Willen geworden, so ist er in Folge einer Notwendigkeit entstanden und hat ihn Gott ohne seinen Willen hervorgebracht" (*ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων*): so weisen die Nicäner die letztere Hälfte dieses Dilemma entschieden ab: non necessitate coactus genuit filium. Aber die weitere Folgerung der Gegner: „also doch wohl durch den Willen, mithin nicht aus dem Wesen", drängte notwendig dahin, auf das Verhältnis des göttlichen Willens zum göttlichen Wesen tiefer einzugehen. Und auch damit macht Athanasius bereits den Anfang. Er fragt: „ob denn Gott vermöge freier Entschließung einmal gut geworden und es nicht vielmehr von Natur, mithin kraft innerer Notwendigkeit sei"? Aber auch umgewandt, „wer hat ihm denn die Nothwendigkeit aufgelegt? — Diese Gegensätze finden auf Gott keine Anwendung, das Wesen steht über beiden, das Wesen Gottes aber ist das Gute" III, 62. In diesem Zusammenhang fährt er fort: „Daraus, daß der Sohn aus dem Wesen und nicht aus dem Wollen des Vaters urstän-

det, folgt nicht, daß er ohne dessen Willen sei. Vielmehr will und liebt der Vater den Sohn. Denn gleichwie der Vater nicht erst vermöge eines Willensaktes angefangen hat, gut zu sein, aber es auch nicht ohne seinen Willen ist — ὅπερ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελητὸν αὐτῷ ἐστι — so hat freilich auch der Sohn nicht aus einem Willensakte seinen Anfang genommen, aber er ist auch nicht ohne des Vaters Willen und Gedanken." Und in diesem Sinne könne man ganz unbedenklich sagen: daß der Sohn vom Vater gewollt und geliebt werde, wie denn auch der Sohn mit demselben Willen, mit dem er vom Vater gewollt und geliebt wird, ihn, den Vater, liebt und will. Es ist Ein Wille, der vom Vater ausgehend im Sohne ist, also daß auch deshalb der Sohn im Vater geschaut wird und der Vater im Sohne. Der Satz: „Der Vater will und liebt den Sohn" statuiert zwar nicht einen vorhergehenden Willensbeschluß, aber er besagt die Natur und die charakteristische Eigentümlichkeit des Wesens, dem es gleichsam natürlich ist, den Sohn zu zeugen und zu lieben." A. a. O. 66.

Da beginnt also schon jener harte Gegensatz zwischen Wesen und Wille zu erweichen, und damit fällt der scheinbare Widerspruch gegen unsere Fassung von selbst. In der That sehen wir von da an die Kirchenlehrer Wille und Wesen Gottes in innigere Verbindung setzen (σύνδρομος). „Die Trennung beider beruht bloß auf unserer Beschränktheit; in dem einfachen Wesen Gottes fällt Wollen und Haben in eins zusammen. Der gute und ewige Wille ist der ewigen Natur innewirkend, innewesend und in ihr subsistirend (ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον); der Begriff des Guten schließt beides in sich" Gregor v. Nyssa c. Eunom. VII, 206. Ebenso Cyrill de Trin. V. 554: „Das Vermögen zu wollen, der Akt des Wollens und das Wesen sind in Gott nicht verschieden, außerdem wäre er zusammengesetzt"; und Augustin Conf. XI, 10: Ad ipsam Dei substantiam pertinet voluntas ejus. Wandte man dies auf das Verhältnis zwischen Vater und Sohn an, so ergab sich, daß die Wesenseinheit unmittelbar der Willenseinheit involviere, und daß auch die Zeugung, obwohl ein Akt des Wesens, doch zugleich als Willensakt gedacht werden müsse, wie derselbe Gregor a. a. O mit Basilius Homil. 29 lehrt. Beides schloß sich nun nicht mehr aus. Dieselben Gedanken führt dann Cyrill zu Joh. 4, 34 weiter aus: „Indem der Sohn den Willen des Vaters vollbringt, ist er nicht der Vollstrecker eines fremden Willens, sondern seines eigenen: μία ἐν ἀμφοῖν ἡ θέλησις. Alles geschieht vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste; denn der Sohn ist des Vaters Wort, Rat, Wille und Kraft, der lebendige und persönliche Wille des Vaters (τὸ ζῶν καὶ ἐνυπόστατον θέλημα τοῦ πατρός), der gute Wille des Vaters" (Tom. IV. Comm. in Joh. 197. 215. 238 ff.), und umgewandt: „daß Gott Vater ist und Vater sein will, fällt in eins zusammen; das eine ist mit dem andern zumal gesetzt" (de Trin. II, 456. 457). Noch schöner Basilius der Gr.: „Die

ἐντολή, welche Christus vom Vater erhalten zu haben versichert, fassen wir nicht als ein Gebot, das von außen her an ihn wie an einen Untergebenen ergeht, sondern wir verstehen es gotteswürdig, als den zeitlosen Übergang des Willens von dem Vater an den Sohn, in welchem sich des Vaters Wille wie das Bild einer Gestalt im Spiegel reflektiert. De sp. s. 8.

Wir sehen: jetzt, nachdem die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn feststeht, kann man ohne Gefahr die früheren Ausdrücke wieder aufnehmen, wie wir sie schon bei Athenagoras und Clemens Alex. finden, wo der Sohn ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν θέλημα heißt, und seine Einheit mit dem Vater in die γνώμη gesetzt wird (Paed. III. c. 12 pg. 309), bei Tertullian, der von ihm sagt: Ipse erat voluntas patris, bei Novatian, der zu Joh. 10, 30 bemerkt: Unum autem quod ait, ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam charitatis societatem pertinet, besonders bei Origenes, der ihn den ausgeprägten, den persongewordenen, den ganzen Willen des Vaters, geboren aus dem Willen des Vaters, nennt und die Einheit Beider eben in die Identität des Willens setzt. Vergl. Dogmengesch. I. S. 192 f. Und dies meint Origenes keineswegs im arianischen Sinne, weil er den Willen nicht vom Wesen Gottes trennt. Daher kann auch Hilarius erklären: Quod autem dictum est: ut sint quidem per substantiam (ὑπόστασις) tria, per consonantiam vere unum, non habet calumniam, und kann er geradezu die Zeugung des Sohnes eben sowohl als einen Akt des Willens, wie als einen Akt des Wesens bezeichnen: Ante tempora Pater ex naturae suae essentia impassibiliter volens, Filio dedit naturalis nativitatem essentiae; de Synod. d. Trin. III: per voluntatem, per charitatem, per virtutem. Augustin aber berichtigt die der älteren Vorstellung noch anhaftende Unklarheit, wenn er de Trin. XV, 20 sagt: „Einige nannten den Sohn ipsum consilium seu voluntatem Patris, um ihn nicht einen Sohn des Willens nennen zu müssen, sed melius, quantum existimo, dicitur consilium de consilio et voluntas de voluntate, sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia, damit es nicht den Anschein gewinne, als eigne der Wille nicht auch dem Wesen des Vaters." Ja man konnte von da aus noch einen Schritt weiter thun und über jenes „Neben- oder Miteinander" der griech. VV. bis zur völligen Identität fortschreiten, wie Faustinus in seiner Schrift contr. Arianos, c. 1: Pie ergo dictum est, quod filius voluntas est patris sicut idem ipse est sapientia Dei . . . . quia in Deo non aliud voluntas et aliud sapientia, wie Maxentius Dial. II gegen Nestorius (der in der Lehre von einer unio naturalis in Christo eine Beeinträchtigung der Freiheit fand): impassibili et incompositae naturae non est aliud naturaliter, aliud voluntarie quidpiam facere, sed prorsus unum atque idipsum est. Quia ibi non aliud est natura, aliud voluntas, sed natura voluntas est et voluntas natura. Vgl. auch die

Stelle aus Marius Mercator: Est igitur Dei voluntas λόγος, cum ipso qui semper est et ad ipsum; ipsa voluntas filietas est.

So drängte gerade jenes Arianische Dilemma dahin, wovon wir ausgegangen sind, und fehlt also unserer Fassung der kirchliche Konsensus nicht.

§. 15.

Dieselben Momente, die wir bisher aus der Entwicklung unseres Prinzips gewonnen haben, hat die christliche Kirche in einer Reihe formulierter Bestimmungen ausgeprägt, welche jedoch über den wesentlichen Inhalt von §. 14 nicht hinausgehen. Da nun auch weder die Heilserfahrung noch die Schrift weitere Aufschlüsse über das Wesen der Trinität und insbesondere über die innere Notwendigkeit der trinitarischen Verhältnisse erteilt, so müssen wir auf das, was man eine spekulative Konstruktion des Dogma zu nennen pflegt, verzichten. Aber wir können dies auch um so mehr, als in dem Obigen schon Alles enthalten ist, was ein wirkliches Interesse für den christlichen Glauben hat, und als die rein apriorischen Deduktionen der Trinität immer etwas Bedenkliches haben, jedenfalls keine volle Gewißheit gewähren.

Vergleichen wir zunächst die kirchlichen Bestimmungen, in denen sich der Inhalt des trinitarischen Grundbekenntnisses (S. 65 f. 68) näher expliziert hat. Sie betreffen teils die Einheit, teils den Unterschied, teils das gegenseitige Verhältnis der Personen.

1) Die Einheit wird bestimmt als die des Wesens, οὐσία, una essentia divina, natura divina, die Eine, in sich ungeteilte Gottheit. Dieses Eine göttliche Wesen ist den Dreien gemeinsam (εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισίν, ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης), so daß jede das ganze göttliche Wesen, jede die absolute Totalität desselben, und deshalb mit der andern ὁμοούσιος ist. Dasselbe besagt unser voriger §., nur mit einem andern Ausdruck. Er vermeidet zunächst das Wort natura; und in der That haben dies auch schon Aeltere beanstandet. Nolo naturam dicere, quia Deus noster nunquam creditur natus, sagt Lactantius de ira c. 15. Natur bezeichnet nach unserem Sprachgebrauch ein gewordenes Sein, einen kreatürlichen Organismus und ist deshalb hier nicht wohl anwendbar, abgesehen von dem Übelstande, daß man in der Christologie von zwei Naturen in Einer Person redet, hier von drei Personen in Einer Natur. Besser also, obgleich die näheren Erklärungen der Kirchenlehrer jede Mißdeutung beseitigen, der Ausdruck substantia, essentia. (Vgl. Chemnitz Loci I, 204). Aber auch den ersteren fand man mißverständlich, wenigstens, um auf Gott angewendet werden zu können, erst einer Erläuterung bedürftig (Gerh. Exeg. L. III, 251), und so bleibt

denn als die allein adäquate Benennung das Sein; denn essentia ist gleich τὸ esse. Nur führt auch dies leicht auf den Gedanken einer toten Substanz, aus welcher kein lebendiger Unterschied hervorgehen will, weshalb wir das Gemeinsame lieber die absolute Persönlichkeit nennen. So läßt es sich leichter begreifen, wie sich diese zum Unterschied aufschließen könne, ohne damit aufzuhören, in und mit sich selbst eins zu bleiben.

2) Der Unterschied wird bezeichnet als τρόπος ὑπάρξεως, als relatio subsistendi in divina natura und soll weder als bloß nominell, noch auch als essentiell, wohl aber als real gedacht werden. Die Dreiheit ist eine wirkliche: ἀληθῶς ἡ τριὰς τριάς; jedem ihrer Glieder eignet eine es von der andern unterscheidende ἰδιότης. Begreift man nun dieses Besondere mit dem Gemeinsamen, diese unterschiedene Seinsweise mit dem Sein zusammen, so ergibt sich der Begriff der Person: ὑπόστασις, persona. Joh. Dam. de fide orth. III, 6: τὴν ὑπόστασιν ὁρίσονται οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, ὥστε τὸ κοινὸν μετὰ τοῦ ἰδιάζοντος ἔχει ἡ ὑπόστασις, καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ὑπάρξαι. Persona est ipsa essentia divina, certo charactere hypostatico insignita ac proprio subsistendi modo a reliquis distincta. Obgleich mit der andern wesentlich eins, subsistiert also jede der drei Personen wirklich für sich, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαι, m. a. W. jede ist eine besondere Subsistenzform des Einen göttlichen Wesens. Da nun aber dieses Wesen als Intelligenz, und zwar als eine unteilbare Intelligenz gedacht werden muß, was die obige Definition noch unberücksichtigt läßt, so bestimmten die Späteren, seit Boethius, den Begriff der Person näher: als rationalis naturae individua substantia, als suppositum intelligens, woraus sich dann die schwerfällige Definition bildete: persona est substantia individua intelligens, quae non est pars aut qualitas in alio, sed proprie subsistit, die selbst erst wieder der Erläuterung und Limitation bedurfte. Offenbar liegt hier derselbe Fortschritt zu Grunde, dem wir schon oben S. 19 begegneten: der Fortschritt vom Sein zur Intelligenz; er trägt aber, wie sich sogleich zeigen wird, den Impuls zu einem weiteren in sich*). — Die Merkmale nämlich, wodurch sich die Personen von einander unterscheiden, sind teils opera ad intra, teils entsprechende Bestimmtheiten. a) Der Ersteren sind zwei: die generatio und die spiratio. Generatio est aeterna filii ex substantia patris productio, spiratio est aeterna spiritus sancti ex substantia patris et filii productio. Für die generatio

*) [Vgl. hierzu Dorner, Glaubenslehre I, S, 363 ff. Er meint, daß die Kirchenlehre in der näheren Bestimmung des Begriffs der Hypostasen eine gewisse Weite lasse und da zweifellos von der Kirche aller Zeiten Gott als Persönlichkeit vorausgesetzt werde, so seien die Hypostasen als ewige Vermittlungspunkte der absoluten göttlichen Persönlichkeit zu fassen.]

beruft man sich mit Unrecht auf Ps. 2, 7 weil sich diese Stelle nicht auf einen immanenten Vorgang, sondern auf heilsgeschichtliche Akte bezieht, wie aus Apostg. 13, 33 und Hebr. 5, 5 erhellt; Ausdruck und Gedanke selbst aber hat seinen guten biblischen Grund in dem *μονογενής* Joh. 1, 14. 18. Für die spiratio beruft man sich gleichfalls mit Unrecht auf Joh. 20, 22; mit Recht aber auf Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13. Denn zwar handelt es sich auch hier um ökonomische Vorgänge, allein als Grund, warum die geschichtliche Sendung und Wirksamkeit des Geistes durch Vater und Sohn bedingt ist, wird die wesentliche Gleichheit Beider genannt. Haben nun jene heilsgeschichtlichen Data außerzeitliche Wesensverhältnisse zur Voraussetzung, so erscheint der Schluß: principium missionis in tempore est principium missionis in aeternitate als ganz gerechtfertigt. Was ist es nun aber um beide Akte? Die Antwort lautet: sie unterscheiden sich als immanente von der Schöpfung, welche ein von dem Schöpfer wesentlich verschiedenes Sein begründet (gignere est producere aliquid ex substantia simile secundum essentiam; creare est ex nihilo aliquid facere, diversum a substantia creantis), und sie unterscheiden sich von einander selbst, weil jeder eine andere Person zum Resultate hat; was aber diese Akte an sich sind und wie sie sich unterscheiden, bleibt ein unaussprechliches und unerforschliches Mysterium (ipsa actio est inscrutabilis). Deshalb werden alle Erklärungsversuche abgewiesen von den protest. DD., selbst die scholastischen aus dem göttlichen intelligere und velle. Gleichwohl aber führt der kirchliche Ausdruck auf die richtige Spur; denn opera ad intra, actus personales sind Willensakte, können wenigstens nicht anders gedacht werden, wie Origenes schon ganz richtig gesehen hat, vgl. d. flgd. §. Das Bedenken aber, welches Gerhard Exeg. Loc. III, 397 äußert, als gefährde diese Bestimmung die Wesenhaftigkeit und Notwendigkeit jener Akte, löst sich nach unserer Anschauung von der absoluten Persönlichkeit von selbst, durch welche überdies das Moment der Passivität, das der älteren noch anhaftet, überwunden wird. Hier nämlich sind generatio und spiratio nur insofern aktiv, als jene den Vater, diese den Vater und Sohn zum Subjekt hat; daher sagt man generatio passiva und spiratio passiva. Da erscheint also der Sohn bezüglich der generatio und der heil. Geist bezüglich der spiratio als bloß leidend; sie werden lediglich bestimmt. Und dagegen reicht auch die Bemerkung Baier's Comp. I. cap. 1. §. 42: quod in Deum non cadat aliqua passio realis: ex parte Dei spiratio est actus purus, omnis passionis expers — nicht aus, wenigstens wird mit ihr kein Ernst gemacht. So aber, wie wir das Verhältnis fassen, ist dieses Bestimmtwerden des Sohnes u. s. w. zugleich ein Sichbestimmen desselben, und damit gewinnt das ganze eine größere Lebendigkeit, auch läßt sich so die Menschwerdung leichter erklären. b) Aus diesen personellen Akten er=

geben sich dann die proprietates personales, die den unterscheidenden Charakter jeder Person bezeichnen: paternitas, filiatio, processio, und die entsprechenden notiones personales: ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις. Der Unterschied wird also einfach darein gesetzt, „daß der Vater an sich selbst ungezeugt den Sohn zeugt, daß der Sohn vom Vater ewig gezeugt ist, der heilige Geist aber von Vater und Sohn ewig ausgeht" *), also in das Verhältnis der Origination und Descendenz; „und eben darauf beschränke er sich auch." Mit Recht! Denn mehr lehrt uns weder die Schrift noch die Konsequenz der Heilserfahrung.

3) Das gegenseitige Verhältnis betreffend, so verhalten sich die Drei zu dem Einen göttlichen Wesen nicht als Teile, sondern als verschiedene Subsistenzweisen desselben, näher wie das Sein in Abstrakto zum So-sein, zur konkreten Bestimmtheit des Seins, wie τὸ εἶναι ἁπλῶς und τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι, wie τό τι εἶναι und τὸ πῶς εἶναι (Johannes v. Dam. Dial. 42. de fid. orth. III, 6. und Gerhard Exeg. L. III. c. 2); denn nicht existiert das göttliche Wesen außer oder über den Dreien, sondern nur in ihnen. Und auch diese Bestimmung ist schlechterdings notwendig; denn wäre es anders, so hätten wir statt der Trias ein Tetras. Nur scheinbar wird sie durch unsere Ausdrucksweise erschwert; denn auch wir sagen nicht, es ist eine absolute Persönlichkeit und es sind drei Personen, sondern die Eine absolute Persönlichkeit subsistiert in einem dreifach-persönlichen Unterschied, zu dem sie sich selbst bestimmt. — Das Verhältnis der Personen zu einander aber ist das der περιχώρησις, circumincessio, esse in se invicem, intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia, [das lebendige gegenseitige Ineinandersein der drei Hypostasen. „Darnach sind diese so mit einander verbunden, daß jede durch sich auf die andere weist und zu ihr tendiert. Es bedingt eine jede in ihrer Unterschiedlichkeit auch die andere und so sind sie drei auf einander bezogene, ohne einander nicht sein könnende, also mit einander gegebene reale Relationen des einen Gottes zu und in sich selbst." (Dorner).] Dabei findet jedoch, wie sich aus dem Obigen ergibt, ein Unterschied in der Subsistenz statt (ordo subsistendi), indem der Vater allein aus sich selbst ὁ ἀγέννητος, die ἀρχὴ ἄναρχος ist, der Sohn aber das Prinzip (ἀρχή, nicht αἰτία) seiner persönlichen Subsistenz am Vater hat — Deus de Deo — und der heil. Geist an Beiden zumal: also eine Dependenz des Sohnes und Geistes vom Vater, und insofern

*) Die kirchliche Bestimmung, der heilige Geist gehe vom Vater und vom Sohne aus, hat bekanntlich den Sinn, daß die Spiration dem Vater und Sohn zukomme nicht sofern sie zwei unterschiedene Personen sind, sondern sofern sie das göttliche Wesen mit einander gemein haben. Fatendum est, patrem et filium principium esse spiritus s., non ut duo principia, sed ut unum principium. Augustin de Trin. V, 14, — was auch ganz richtig ist.

eine gewisse Unterordnung *κατὰ τάξιν*. Diese Anschauungsweise geht durch die ganze Kirchenlehre hindurch und hat auch das Zeugnis der Schrift für sich. Die ganze Reihe der oben angeführten Stellen, insbesondere Joh. 5, 26 spricht dafür. Auch läßt sich nur von da aus ein realer Unterschied der Personen in der Offenbarung ad extra festhalten. Wie wenig jedoch diese Dependenz die Wesenseinheit gefährde, erhellt von selbst aus dem Zusammenhang mit dem Obigen, vgl. n. 2, und ist in Beziehung auf den heil. Geist besonders schön von Ägidius Hunnius ausgesprochen, weshalb wir seine Worte gleich hieher setzen. Er antwortet auf die Frage, annon derogat divinae majestati Spiritus Sancti, quod nullam de se personam producit aliam? also: Gerade darin liege ein Beweis für seine ewige Majestät, cum producentium et productorum non sit infinita in Deo series, sed Trinitatis *αὐτάρκεια* requirat, ut in aliqua persona productio illa terminetur: manifestum est pertinere hoc ad illustrandam perfectionem Spiritus, quod in ipsius sancta hypostasi, tanquam basi, tota acquiescit Trinitas, velut omnimodam suam *αὐτοτέλειαν* in ea jam consequuta. Nequaquam igitur imperfectus potest haberi is, qui in sua substantia personarum productionem illam finit et absolvit totamque Trinitatem in consummatae perfectionis velut orbem atque circulum sic reducit, ut in hoc suo spiritu Pater et Filius unice acquiescant. Bei Dannhauer Hodosophia p. 184.

Dies die wesentlichsten kirchlichen Bestimmungen. Sie haben ihre Notwendigkeit in den Irrtümern, denen sie abwehrend entgegenstehen, ihren guten Grund in der Schrift, und entsprechen dem einfachen Inhalte unsers vorigen §., gehen aber auch nicht über ihn hinaus; denn sie machen so wenig darauf Anspruch das innere Wesen des Dogma erklären zu wollen, daß sie vielmehr dessen Begreiflichkeit geradezu negieren. „Außer dem Bereich der Sprache, außer der Sehweite des Sinnes, außer dem Fassungskreis der Erkenntnis ist Alles was hier in Frage kommt; man kann es nicht aussprechen, nicht erreichen, nicht fassen" sagt Hilarius de Trin. II, 5 mit allen VV. des vierten Jahrhunderts, und Augustin thut den bekannten Ausspruch: „Da der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater und nicht der heil. Geist ist, so sind es allerdings Drei. Tamen cum quaeritur quid tres? — magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum tamen est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur", de Trin. VI. 10. — Das Mittelalter hat keine neuen Bestimmungen hinzugefügt.

Die protestantische Dogmatik hat sie, nachdem schon Melanchthon in den späteren Ausgaben der Loci zu ihnen zurückgekehrt war, aus der alten Kirche wieder aufgenommen. Und zwar geschah dies von Mart. Chemnitz mit klarer Einsicht in ihre geschichtliche Bedeutung: „Die Kirche wäre lieber bei der Einfachheit der apostolischen Ausdrucksweise stehen ge-

blieben, aber die mannigfachen Angriffe und Mißdeutungen der Häretiker hätten scharfe und exclusive Bestimmungen nötig gemacht. Auch für die Gegenwart bedürfe es derselben". Loc. I, de trib. Pers. Aber ihren Zusammenhang mit den Heilsthatsachen deutet selbst Chemnitz nur leise an, und auch die späteren luth. DD. gehen nicht tiefer darauf ein. Obwohl sie den Grundsatz, „daß in der Theologie Alles, auch das rein Theoretische, praktisch sein müsse", aufstellen, begnügen sie sich doch, die ältere Terminologie zu wiederholen, zu erklären und mit der Schrift zu beweisen. So Gerhard Exeg. L. III. Calov Synops. Contr. p. 112 und die Folgenden. Daher hat hier das Dogma eine ziemlich äußerliche Gestalt. Gleichwohl klingt der Gedanke Luthers durch die ganze Anschauung unserer Kirche hindurch; selbst bei den Späteren, wie bei Storr und Seiler, kann man ihn noch spüren, und Schneckenburger hat ganz Recht, wenn er sagt, „daß der Nerv der lutherischen Trinitätslehre in der Christologie liege. Diese sei gar nicht zu vollziehen ohne Wesenstrinität." Beiträge zur Christologie S. 187.

Die Theologie hat zwar von jeher versucht, dieses Mysterium dem Verständnis zu vermitteln und damit einem unabweisbaren Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu genügen; sie hat aber immer zugleich auch das Ungenügende aller derartigen Versuche anerkannt, und insbesondere jede rein speculative Konstruktion des Dogma, sofern sie sich die Bedeutung eines Beweises vindiziert, für bedenklich gehalten, weil damit der letzte Grund des Glaubens in die menschliche Vernunft verlegt werde, während er doch auf Gottes Thaten und Zeugnissen beruhe. Selbst der große Scholastiker Thomas hat auf das Gefährliche eines solchen Beginnens aufmerksam gemacht. Die DD. unserer Kirche aber stimmen sämtlich der These Joh. Gerhards bei: Mysterium Trinitatis ex naturali ratione a priori probari nec potest nec debet, Exeg. Loc. III, 230 ff. Und das sagen sie nicht, als ob ihnen jene Versuche unbekannt gewesen wären — Gerhard zählt sie alle auf, und darunter auch solche, auf die sich die moderne Theologie viel zu gute thut; sie wollen sie auch gerne als Analogieen und Erläuterungen gelten lassen, nur nicht als Beweismittel: Mysterium Trinitatis ex solo verbo Dei probandum, a. a. O. 223.

Was nun diese Versuche selbst betrifft, so gehören natürlich die der sinnlichen Sphäre entnommenen Vergleiche mit Licht und Glanz oder Auge, mit Quelle und Strom nicht hieher; aber auch nicht das Verhältnis zwischen Gattung und Individuum, auf das sich die griech. VV. des vierten Jahrhunderts, namentlich die drei Kappadocier, so häufig berufen. Denn diese Kategorien leiden keine Anwendung auf das Absolute und führen, je nachdem sie im nominalistischen oder realistischen Sinn gedacht werden, entweder zum Sabellianismus oder zum Tritheismus; auch haben die VV. das Inkongruente dieses Vergleichs selbst zugestanden. Man ist daher

keineswegs berechtigt, aus dem Mißlingen desselben gegen das Dogma selbst zu argumentieren, wie Strauß, Glbsl. I, 455 thut. Wie soll denn das „der Anfang einer Selbstauflösung des Dogma" sein, was dessen Wesen nicht einmal berührt? — Den ersten Ansatz zu einer spekulativen Erkenntnis der Trinität macht Athanasius mit dem oben berührten Gedanken: daß es zum Begriff, zum Wesen Gottes gehöre, Vater und Sohn zu sein, weil sein Wesen das Gute, die sich selbst mitteilende Güte ist. Als dieses müsse es sich vollkommen offenbaren und mitteilen, was eben in dem Sohne geschehe, und so erst, als der Vater, ist er wirklich Gott, der wahrhaft Gute. Die Zeugung hat demnach nicht, wie die Arianer wollen, in einem außen liegenden Zweck ihren Grund, sondern in der inneren Notwendigkeit der göttlichen Natur, welche eben ihre absolute Vollkommenheit ist, c. Ar. II, 62. 53. III, 66. I, 14: θεοῦ ἀΐδιον τὸ γέννημα διὰ τὸ ἀεὶ τέλειον τῆς φύσεως. Jedenfalls sind diese Andeutungen des Athanasius haltbarer und tiefer, als die von Gregor v. Nyssa versuchte Ableitung aus dem Begriff der göttlichen Vernunft, wie sie sich auch schon bei Älteren findet, und hernach von Johannes v. Damaskus aufgenommen worden ist. Denn sie ist ein Spiel mit der Doppelbedeutung des Wortes λόγος Vernunft und Wort. Orat. cat. 1. 2. 3. S. darüber des Verf. Dogmengesch. I. S. 267 f.

Der Begründer einer eigentlich spekulativen Auffassungsweise ist erst Augustin. Schon der Standpunkt, den er dazu nimmt, ist ein neuer. Während die griechischen VV. von Gott dem Vater ausgehen und von da zum Sohne und zum Geiste fortschreiten, geht Augustin, der den ganzen Entwicklungsprozeß des Dogma hinter sich hat, von der Idee der Gottheit, als des den Dreien Gemeinsamen, von der Idee des Einen, Dreieinigen Gottes aus. Unus Deus est ipsa Trinitas et sic unus Deus, quomodo unus creator. Von diesem Gesichtspunkt aus bestimmt er die persönlichen Unterschiede nicht als des Wesens, sondern „als Relationen, in denen das Eine göttliche Wesen zu sich selber steht". Und indem er nun diese Relationen als notwendige, in der Idee Gottes begründete nachzuweisen sucht, schlägt er wieder einen ganz andern Weg ein, als die Ältern: den anthropologischen. Er reflektiert auf den menschlichen Geist, als auf das kreatürliche Abbild des göttlichen. Da findet er einen Reflex der Trinität in den drei Vermögen, oder vielmehr, da die Vermögen nur als aktive sind, in der dreifachen Thätigkeit, vermöge deren der menschliche Geist sich seiner erinnert, sich erkennet und sich liebt, s. S. 21. Diese drei Momente, die memoria, intelligentia, voluntas, die durch den Begriff des Geistes notwendig gegeben sind, bilden eine wahre Dreieinigkeit; denn hier haben wir nicht drei mentes oder vitae, sondern drei Relationen des Einen Geistes, Eine Substanz: haec tria unum sunt. Aug. de Trinit. IX. X. XV. Von dieser psychologischen Trinität schließt nun Augustin auf

die göttliche. Aber was ergiebt sich aus diesem Rückschluß? Die Einheit wird allerdings gewahrt, aber der persönliche Unterschied tritt ganz zurück, die Personen gewinnen keine hypostatische Subsistenz, sie werden zu bloßen Relationen in der Bewegung des göttlichen Denkens; und wenn es auch gelingt, der zweiten durch Hinzunahme der Analogie von Wort und Gedanken eine gewisse Objectivität zu sichern (der Sohn ist nicht bloß die intelligentia des Vaters, sondern auch der Inhalt, die notitia patris): die dritte bleibt doch ganz unpersönlich; sie ist nur eine gegenseitige Beziehung: die dilectio, qua pater filium diligit et patrem filius. Daher denn Augustin schließlich die göttliche Trinität in die sapientia, die notitia sui und die dilectio setzt. Er fühlt jedoch selbst den Widerspruch, der darin gegen die Kirchenlehre liegt, und lenkt sofort, was man gewöhnlich übersieht, wieder ein. „Das menschliche Abbild entspricht dem Urbild nicht völlig. Der Unterschied ist: einmal, daß im Menschen zwar eine Trinität ist, aber der Mensch ist sie nicht selbst, Gott aber ist die Trinität; sodann: im Menschen sind jene Drei selbständige Vermögen Einer Person, Eines Ich, in Gott aber hat jede Person jene drei in sich." Während sich also nach der ursprünglichen Entwicklung jene drei Momente des Geistes unter die drei Personen verteilen, so wird jetzt die Bewegung des Selbstbewußtseins ganz in jede Hypostase gesetzt und so allerdings die Dreipersönlichkeit gerettet. Damit aber ist offenbar der frühere Ausgangspunkt selbst zurückgenommen und der ganze Versuch für unhaltbar erklärt. Doch kehrt Augustin immer wieder darauf zurück, wie er denn mehrmal den Geist und die Liebe als die substanzielle Einheit des Vaters und Sohnes faßt. (S. Dogmengesch. I. S. 269 ff.).

Bekanntlich ist nun seine Theorie für das Mittelalter maßgebend geworden, nur daß, was bei ihm noch mehr die Bedeutung einer Analogie hat, bei den Scholastikern als eigentlicher Beweis erscheint. Aus der Prozession des intelligere und velle in Gott entwickeln sie das Dogma, und namentlich wendet Thomas den ganzen Scharfsinn seines Geistes daran, um einen Unterschied zwischen beiden, und damit zwischen den Personen selbst aufzuzeigen. Aber auch ihm lösen sich diese Unterschiede immer wieder in eine schlechthinige Identität auf (s. oben S. 22) und während ihm der Begriff des Sohnes bisweilen in den der Weltidee übergeht, bleibt der heil. Geist der amor mutuus, womit Vater und Sohn sich lieben, eine bloße Affektion der Liebenden. Ganz anders Duns Scotus, der auch hier mit jenem Unterschiede Ernst macht. Schon der Akt des göttlichen Selbsterkennens, das intelligere, wird erst durch den Hinzutritt des Wollens zur Zeugung (hoc modo pater gignit filium volens), und das Hervorgehen des Geistes ist recht eigentlich ein Akt des reflektierten Wollens, des Wollens, welches sein Wollen und den Gegenstand desselben will. Wir sehen also auch hier, wohin das Dogma drängt. [Einen andern Weg aber

schlug daneben der Mystiker Rich. von S. Victor ein, indem er die Dreieinigkeit aus dem Wesen der Liebe zu construieren suchte, die ja Gott selbst ist. Gott kann und will seine Herrlichkeitsfülle nicht allein besitzen, er will sie mitteilen, und das ist nur möglich, wenn er ein Objekt seiner Liebe hat. Dieses aber kann nicht eine endliche Welt sein, sondern nur eine zweite göttliche Person, die er sich in seinem wesensgleichen Sohne setzt. Nun ist es aber der Liebe wesentlich einen Genossen des Liebens zu haben; sie will auch einen andern mit derselben Liebe geliebt wissen wie sich selbst. Und so fordert die Liebe des Vaters und des Sohnes, um sich völlig zu zeigen, den heil. Geist; erst darin erreicht sie ihre Vollkommenheit.]

Nachdem die lutherische Kirche die scholastische Behandlungsweise, die zuletzt zu einem blosen Kunststück der Dialektik geworden war, abgewiesen hatte, um das Dogma auf seine religiöse Basis zurückzubringen (Luther), so war es in der That die Einführung eines fremdartigen Elements, als Melanchthon in den spätern Ausg. der Loci die augustinisch-thomistische Deduction unter Hinzunahme des Begriffs des εἰκὼν τοῦ θεοῦ wieder aufnahm. Allerdings that er dies in einfacher, entsprechender Weise: Filius dicitur imago et λόγος. Est igitur imago cogitatione patris genita... Pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius non evanescens (wie es mit den menschlichen Gedanken der Fall ist), sed subsistens communicata ipsi essentia Haec imago est secunda persona. Dicitur λόγος, quia cogitatione generatur, dicitur imago, quia cogitatio est imago rei cogitatae. Ut autem filius nascitur cogitatione, ita Spiritus s. procedit a voluntate patris et filii; voluntatis est enim agitare, diligere, sicut et cor humanum non cogitationes, sed spiritus seu halitus gignit. . . . . Pater filium vult et amat eum, ac vicissim filius intuens patrem vult et amat eum; hoc mutuo amore, qui proprie est voluntatum, procedit spiritus s., qui est agitator, ab aeterno patre et filio, coaeterna imagine patris (Loci v. J. 1546 und Expositio Symb. Nic.). Aber weil auch hier das Dogma nicht im Zusammenhang mit den Heilsthatsachen entwickelt ist, so konnte dieser Versuch keine Wurzeln in der lutherischen Kirche schlagen. Man sah ein rationalistisches Element darin*), und von da aus wies man sowohl die spekulative Theorie des reformierten Theologen Keckermann, die überdies den Unterschied der Personen gefährdete, als die mystischen, aus der eigenen Mitte auftauchenden, aber von pantheistischen Gedanken getragenen, ab.

Die Art, wie die beiden Koryphäen der neuern Philosophie, Hegel und Schelling, das Dogma behandelten, können wir hier übergehen. Es

*) Die ersten Verhandlungen darüber berichtet Schlüsselburg, Catal. haeret. XI, 336; das Weitere bei Hutter, Loci comm. de Trinit. prop. VII. p. 106–108.

war das eine Umdeutung desselben in einen ihm fremdartigen Gedankenkreis, in die Grundgedanken der pantheistischen Weltanschauung. Theologisch wurde es erst neuerdings wieder aufgenommen und zwar so, daß, was bei den Scholastikern noch zusammengeschlossen ist, nunmehr in zwei besondere Richtungen sich verteilt, indem sich die Einen ausschließlich an „den Objektivierungsprozeß des Selbstbewußtseins“ halten, die Andern an „den Prozeß der Liebe“. Man könnte jenes die scholastische, dieses die mystische Methode nennen. Dort heißt es: „wie der menschliche Geist sein Selbstbewußtsein in der Formel: „Ich bin Ich“ vollzieht, und damit sich von sich selbst unterscheidend als Object setzt und aus dieser Objektivität wieder in sich zurücknimmt: so denkt auch Gott als der absolute Geist den ewigen Gedanken seiner selbst, welcher demnach von ihm, dem denkenden, verschieden und doch mit ihm identisch ist, sein anderes Ich; in diesem aber sich anschauend und aus ihm in sich zurückkehrend ist er der Geist.“ Hier heißt es: „Das Ich der absoluten Liebe fordert ein Du, dem es sich vollständig mitteilen könne, und beide fordern ein Drittes, in welchem ihre gegenseitige Liebe sich hypostasiert.“ Jede dieser beiden Deduktionen ist dann wieder mannigfaltig modificiert und erstrebt in fortschreitenden Versuchen den Nachweis: daß und warum jener Prozeß in Gott einen realen Unterschied begründen müsse, während es bei uns nur zu einem idealen kommt*). Zwischen beiden in der Mitte liegt noch eine dritte, die teils mit Hegel den trinitarischen Prozeß durch die Welt, durch das Anderssein hindurch sich bewegen und den so gesetzten Unterschied in dem spekulativen Bewußtsein zur Einheit sich vermitteln läßt, teils, auf die alte Lehre vom *κόσμος νοητός* zurückgehend, den Sohn als den gott-

---

*) In die erstere Reihe gehören, an Leibnitz und Lessing anschließend, Lehmus, Twesten, Lange und, obwohl der Form nach verschieden, Anton Günther (Satz, Gegensatz, Gleichsatz) und Zukrigl; in die zweite, an Richard v. S. Viktor anschließend, Sartorius, Julius Müller, Mehring, Schöberlein, Liebner u. A. — Andere, wie Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 2. Aufl. S 169 f. verbinden den dreifachen Gesichtspunkt des Wollens, Denkens und Empfindens. [Ebenso hat neuerdings Dorner (Glaubenslehre I. S. 395 ff.), indem er betont, wie der Glaube hier der Wissenschaft Probleme stellt, die immer von neuem und zwar im Interesse des Glaubens selbst zum Versuch ihrer Lösung auffordern, für die Konstruktion der Trinität verschiedene Gesichtspunkte vereinigt, wobei ihn die Tendenz leitet, diese Lehre in innere Homogeneität mit dem reformatorischen Glaubensprinzip zu setzen und in ihr das göttliche Fundament der christlichen Persönlichkeit nachzuweisen. Darnach bedeutet ihm die Trinität den Organismus der absoluten Persönlichkeit Gottes, der als das absolute Urleben, Urwissen und Urgute oder nach der physischen, logischen und ethischen Seite seines Wesens als innerlich unterschieden gedacht werden muß, um aus diesem Anderssein in sich zurückzukehren; dadurch erst wird er wahrhaft als sich selbst begründend und selbstbewußt, wie als die sich selbstwollende Liebe gefaßt.]

innerlichen Weltgedanken, als die himmlische Ideenwelt faßt *). Die letztere Theorie müssen wir schon deshalb abweisen, weil sie die Weltidee zu einem wesentlichen Moment des göttlichen Selbstbewußtseins macht, von wo aus dann der Übergang zum Pantheismus ganz nahe liegt; die beiden ersteren haben ihre Wurzeln in ächt christlichen Gedanken. Dennoch vermag ich auch sie für beweiskräftig nicht anzuerkennen, und zwar um so weniger, je ernstlicher ich es versuchte. Denn wenn sich auch hier eine zweite Person, ein göttliches Du ziemlich leicht ergibt, so will doch die dritte nirgends mit Evidenz und Notwendigkeit zum Vorschein kommen; es bleibt, wie bei den Scholastikern, bei einer Wechselbeziehung zwischen Vater und Sohn, welche als solche eben keine Person ist, und die Versuche, eine solche zu gewinnen, verraten schon durch ihre Künstlichkeit, wie schwach sie sind. Sie setzen einerseits die Persönlichkeit Gottes immer schon voraus und lassen ihn doch andrerseits erst mittelst des trinitarischen Prozesses zum persönlichen sich aufschließen. Erst dem Sohne gegenüber soll der Vater zum Selbstbewußtsein kommen u. s. w.; aber der Sohn selbst wird dann doch wieder aus dem absoluten Selbstbewußtsein oder aus der absoluten Liebe abgeleitet, und eben so der heilige Geist, mithin das Resultat des ganzen Prozesses schon vorausgesetzt. Hat es mit dieser Voraussetzung seine Richtigkeit, so scheint jene Konstruktion verfehlt; ist aber Gott, gleichsam im Ausgangspunkte des Prozesses gedacht, nicht schon persönlich, dann sehe ich nicht ein, wie es überhaupt zur Persönlichkeit geschweige zur Dreipersönlichkeit kommen soll, sei es von dem Selbstbewußtsein oder von der Liebe aus, denn beide sind dann noch gar nicht vorhanden; die Liebe insonderheit hat ja das Ich zur Voraussetzung, und das Selbstbewußtsein ist wesentliches Moment der Persönlichkeit. Ein Unpersönliches kann überhaupt keine Persönlichkeit setzen, es kann sich nicht selbstobjektivieren. Ist der Vater nicht von vorn herein Hypostase, wie soll er der Grund der Hypostase des Sohnes sein? Oder soll sich Gott aus dem Urgrunde eines bloßen blinden Seins erst zum Gott entwickeln? **) Aber gegen diese Ansicht verwahren sich die Versuche, die wir hier besprechen, ausdrücklich. Liegt sie ihnen vielleicht doch, nur unbewußt, unter? — und wenn auch nicht, wie komme ich über jene Widersprüche hinaus? Überdieß kann ich diese ganze Konstruktion nicht mit der Anschauung der heiligen Schrift vereinigen, die offenbar dem

---

*) So z. B. auf Schelling'scher Grundlage Martensen, Dogmatik §. 56, etwas anders J. H. Fichte und Weiße. [Hierher gehört ferner Beyschlag, der auch die Idee der Welt als ewig in Gott vorhanden, als integrierendes Moment seines dreieinigen Wesens faßt.]

**) Delitzsch a. a. O. S. 46 hat ganz Recht, wenn er sagt: „Es ist ein Irrtum, daß Gott sich sein selbst bewußt werde, wenn er sich dreieinig entfaltet.“ Er sei, gleichsam noch vor der Trinität, schon unendlicher bewußter Wille. Vgl. S. 167 ff.

Vater eine gewisse Priorität vindiziert und ihn als den persönlichen Urquell des Sohnes bezeichnet, Joh. 5, 26 *). Und so wollen wir denn sämtliche spekulativen Trinitätslehren der Gegenwart nicht vorhalten; jedenfalls möchte ich meinen Glauben nicht darauf gründen. Es ist ein beherzigungswertes Wort, das neuerdings Thilo gesprochen hat: „Je mehr morsche und faule Stützen dem christlichen Glauben untergeschoben werden, desto mehr ist Gefahr vorhanden, daß andere über diesen die wahren Stützen übersehen und zu dem Wahne kommen, er habe eben keine andere als solche morsche." **) Möge es die christliche Theologie nicht überhören.

[So hat man denn auch in den neuesten Darstellungen unseres Dogmas den spekulativen Weg verlassen, um sich strenger an die Schriftaussagen anzuschließen. So namentlich Hofmann, welcher lehrt (Schriftbeweis I. S. 204) daß nach der Schrift das innergöttliche (trinitarische) Verhältnis nicht ohne das Verhältnis Gottes zum Menschen gedacht sein will, und daß es also schriftmäßig ist zu lehren, das innergöttliche Verhältnis sei für das Verhältnis Gottes zum Menschen, oder Gott sei dreieinig, um der Gott des Menschen zu sein; eine Erklärung, die freilich in ihrer entschiedenen Abweisung aller spekulativen Verwertung der Schriftaussagen diese selbst nicht zu ihrem vollen Rechte kommen lassen dürfte. Denn wenn es auch wahr ist, daß die Schrift das trinitarische Verhältnis

*) [Es ist dies eine unzweifelhafte Thatsache, und aus ihr ist es zu erklären, daß nicht wenige schriftgläubige Theologen im subordinatianischen Sinne lehren, wie Kübel (Das christliche Lehrsystem nach der heil. Schrift dargestellt S. 232 f.) Geß (Christi Person und Werk II, 1. S. 288) Christlieb (Moderne Zweifel am christl. Glauben. S. 265. 272) und auf das nachdrücklichste Kahnis, welcher letztere sagt (Die luther. Dogmatik. 2. Ausg. I. S. 351 ff.), daß der Vater die göttliche Urpersönlichkeit ist, aus welcher der Sohn in geheimnisvoller Weise hervorging, so daß dieser nur in des Wortes zweitem Sinne Gott ist. Auch Thomasius sieht die absolute Persönlichkeit schon in dem Vater für sich gesetzt und spricht dem Sohn und dem Geist nicht die gleiche Aseität zu wie dem Vater, worüber er von Dorner (a. a. O. I, S. 371, 435) den Tadel erfährt, als verlasse er damit die Bahn der kirchlichen Grundgedanken und gebe dem Dogma neben der subordinatianischen zugleich eine stark tritheistische Färbung. Allein Thomasius wird bei seinen Aufstellungen nur von dem Bestreben geleitet dem Tenor der Schriftaussagen auch in Bezug auf die immanente Trinität völlig gerecht zu werden und die segerade so aufzufassen, wie es die Schriftlehre über die ökonomische Trinität an die Hand gibt. Eine gewisse Abhängigkeit des Sohnes vom Vater ist aber auch von der Kirchenlehre nicht ausgeschlossen. Twesten sagt darüber (Vorlesungen über die Dogmatik II, 1. S. 255): „Eine Ungleichheit kann eingeräumt werden, wenn man darunter nur nichts anderes versteht, als daß der Vater das Princip des göttlichen Wesens im Sohne, und daß die Persönlichkeit des Geistes im Vater und Sohne gegründet sei." S. a. o. S. 85 f.]

**) C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie. Leipz. 1851. S. 193.

als ewiges nur von seiner Geschichtlichkeit aus lehrt, so ist es doch ebenso gewiß, daß sie hinter dem Liebesratschluß Gottes „kein unbekanntes und unbenanntes x“ stehen läßt, die Dreieinigkeit ist vielmehr „der allerjenseitigste, immer gleiche Hintergrund dieses Liebesrats, den sie uns entschleiert.“ *) S. Delitzsch, a. a. O. S. 46. Daher ist nach Frank (a a. O. I.

---

*) Durch die Theorie Hofmanns gewinnt diejenige des Augsburger Theologen J. A. Urlsperger (Kurzgefaßtes System von Gottes Dreieinigkeit, 1777. Freundschaftl. Briefe, 1770 - 74) wieder ein Interesse. Sein Grundgedanke ist ebenfalls die Unterscheidung von Wesensdreieinigkeit und Offenbarungsdreieinigkeit, welche letztere allein in der Schrift enthalten sei. Indem diese von einem Vater und einem Sohne redet, lehrt sie ein Verhältnis der Gleichheit und Ungleichheit zwischen beiden: dem Wesen nach sind sie einander gleich, aber der Sohn ist als solcher vom Vater abhängig und bedingt. Dieses Verhältnis der Ungleichheit kann nun kein inneres, notwendiges Wesensverhältnis sein; denn der Begriff Gottes als des absolut Vollkommenen und Notwendigen schließt jede Bedingtheit und Abhängigkeit aus. Jenes Verhältnis der Ungleichheit muß also seinen Grund haben in einem göttlichen Ratschluß zum Zweck der Offenbarung nach außen. Es ist die Schöpfung, Erhaltung, Erlösung und Vollendung der Welt, zu deren Verwirklichung sich Gott zum Vater, Sohn und Geist bestimmt. Denn die unendliche Ursache kann keine endliche Wirkung haben. Es ist also zum Zweck der Offenbarung ein Mittleres nötig zwischen Gott und Welt, ein Verbindungsmittel, das Zeit und Ewigkeit, Bedingtheit und Unbedingtheit in sich vereinigt. Und eben zu diesem Zwecke ist der Sohn aus dem Vater hervorgegangen. Dieser Hervorgang ist ein vorzeitlicher, vorweltlicher Akt, aber der Sohn bildet sich zum Zweck der Erlösung immer tiefer in die Endlichkeit hinein und erniedrigt sich schließlich bis zum Tode. Ebenso geht auch der Geist vom Vater aus, um bei dem Sohne zu sein u. s. w. Dies ist die Offenbarungstrinität; die Schrift weiß von keiner anderen. Aber diese Offenbarungstrinität läßt auf eine hinter ihr liegende Wesenstrinität schließen. Denn sonst ließe sich ein Zeugen, ein Ausgehen, ein Senden gar nicht denken. Es sind daher allerdings drei in Gott, die durch die Einheit des Wesens zu einem Geiste verbunden werden. Aber man kann eigentlich gar nichts über sie aussagen, weil sie sich uns nicht erschließen, wie sie an sich sind; am nächsten dürfte man der Wahrheit kommen, wenn man sie als Macht, Weisheit, Liebe bezeichnet.

[In radikaler Weise hat in jüngster Zeit die Ritschlische Schule den Lehrsatz von der immanenten Trinität abgewiesen. Schultz lehrt (a. a. O. S. 605 ff.): „Gott als der persönliche trägt von Ewigkeit die Offenbarung seines Wesens in sich; denn er ist die Liebe. Ewig sind in ihm die im Reiche Gottes sich offenbarenden Motive und Kräfte; ewig ist in ihm der Offenbarungswille, der von diesen Motiven und Kräften erfüllt ist, und diesen nennen wir sein Wort, und die Motive und Kräfte in Gott seinen Geist. Christus kann daher nur als ein in Gott ruhender ewiger Gedanke präexistent gedacht werden. Und wenn wir von der Gottheit Christi reden, so meinen wir nicht, daß Gottes Persönlichkeit sich selbst in die Form des weltlichen Daseins eingeschlossen habe, sondern daß sein ewiger Offenbarungswille, aus welchem die Welt geworden ist, uns in dieser menschlichen Persönlichkeit entgegentritt und unsere religiöse Verehrung fordert. Und diese Gottheit

S. 152) eine solche innere gegenseitige Relation der drei Personen der Trinität auszusagen, welche ihrer heilsökonomischen Selbstbeziehung auf einander, aber unter Beseitigung der durch die Weltwirksamkeit eingetretenen Modifikationen entspricht." Und derselbe erklärt (S. 188 f.): „Die Persönlichkeit Gottes ist zu verstehen als eine Selbstsetzung, vermöge deren der eine absolute, seiner selbst schlechthin mächtige Gott sich zu dreifachem Ich, deren keines etwas ist ohne das andere, und damit als persönlichen setzt. Diese Trinität ist seine Gottheit als persönliche gefaßt. Seine Selbstsetzung als Vaters ist uno eodemque actu eine solche des Sohnes, und die Setzung beider uno eodemque actu eine solche des Geistes, so daß Gott weder der absolute noch der persönliche wäre ohne das ewige Dasein, sich Unterscheiden und Aufeinanderbeziehen dieser drei Hypostasen."]

§. 16.

Mit der Erkenntnis der Trinität öffnet sich uns zugleich ein neuer, tieferer Einblick in das Wesen Gottes. Wir haben es oben als das persönliche Sein des absolut Guten bestimmt; jetzt sehen wir, daß es zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit sich selbst aufgeschlossen ist, daß es im persönlichen Wechselverkehr zwischen Vater, Sohn und heiligem Geiste sich bewegt. Eben damit aber schließen sich die früher bezeichneten eigenschaftlichen Bestimmungen zu trinitarischen Eigenschaften auf — denn da Gott in der Dreiheit der Personen existiert, so kann es kein Wollen, Wissen und Leben in ihm geben, das nicht trinitarisch bestimmt wäre — und damit gewinnen sie einen reichern, konkretern Inhalt: sie werden zur H e i l i g k e i t, W a h r h e i t, L i e b e.

Mit Recht wird gewöhnlich die H e i l i g k e i t für die vollkommene Übereinstimmung des göttlichen Wollens mit dem göttlichen Sein erklärt; denn wie die persönliche Kreatur heilig ist, wenn sie sich so

Christi ist darum eines Wesens mit der Gottheit der Gemeinde, in welcher sich ebenfalls die göttlichen Motive und Kräfte offenbaren." Wenn hier noch von einer Gottheit Christi geredet wird, so hat das, wie man sieht, einen ganz besonderen Sinn, welcher sich kaum auf einen klaren, unzweideutigen Ausdruck bringen lassen wird und an welchem nur das ersichtlich ist, daß er ihm die Gottheit nicht zuerkennt. Wie sich übrigens diese Theorie zum christlichen Glauben verhält, geht aus den Erklärungen hervor (S. 616), daß die persönliche Präexistenz des Logos nirgends einem Bedürfniß des Glaubens entspricht und nirgends aus dem wirklichen Werte Christi für uns abzuleiten ist und daß (S. 608) die Trinitätslehre nur aus menschlichem Denken hervorgegangen und schon ihre biblischen Grundlagen ohne Zweifel Bestandteile des zeitgenössischen Denkens, nicht reine Ergebnisse der neuen in Christus offenbar gewordenen Frömmigkeit sein sollen.]

will und sich so bestimmt, wie Gott sie will, so ist Gott der Heilige, weil er sich als den will, der er ist. Vermöge dieser Eigenschaft schließt Gott alles ihm Widersprechende von sich aus und affirmiert sich selbst in seinem, sich selbst gleichen, absolut guten Sein. Aber dieses Wollen hat zum konkreten Inhalt jene dreifache Bestimmtheit, vermöge deren Gott als der Dreieinige, in der ab- und ausschließenden Einheit der drei Personen, als Vater, Sohn und Geist sich selber will und in dieser absoluten Beziehung sich ewig mit sich selbst zusammenschließt. So ist er der Heilige*).

Eben so ist auch das Wissen Gottes um sich selbst kein leeres, sondern hat die ganze innere Welt der göttlichen Vollkommenheit zum Gegenstande. Es schaut der Vater im Sohne den Abglanz seiner Herrlichkeit, der Sohn im Vater das Urbild seiner, der heilige Geist in beiden sich selbst. In diesem vollkommen gegenseitigen Wissen besteht die absolute Wahrheit. Sie ist, eben weil sie die volle immanente Liebesoffenbarung des absolut Guten in sich selbst zum Gegenstand hat, menschlich zu reden, immer auch ethisch bestimmt; die Treue gegen sich selbst ihr Correlat — in der Offenbarung nach Außen das Prinzip der Erleuchtung. So erfolgreich erweist sich hier die Erkenntnis der heiligen Trinität.

Insbesondere aber ist es der oben kaum nur angedeutete Begriff der Liebe, der von ihr aus zu seinem vollen Rechte kommt. Denn Liebe, im wahren Sinne des Wortes, ist Selbstmitteilung (bonum communicativum sui), Hingabe, Versetzung des Ich in ein Anderes, um dieses mit sich zu durchdringen, zu erfüllen, zu beseligen und in ihm, als in dem Andern seiner, sich zu haben, ohne sich an es aufzugeben oder daran zu verlieren; sie ist also nur möglich zwischen Personen und hat deren Vorhandensein immer schon zur Voraussetzung: erst als der Dreieinige ist daher Gott die Liebe, und zwar ist er die absolute Liebe, weil er als Vater, Sohn und Geist in vollkommener Selbstmitteilung, Selbsthingabe und Wechselgemeinschaft mit sich selber steht.

Liebe ist Leben, das Leben der Persönlichkeit, welches keineswegs im Wollen und Wissen aufgeht, obwohl beides ihr nicht fehlt, sondern eine noch centralere Bewegung ist, eine Bewegung, die zugleich Bestimmtheit, Gesinnung, Empfindung ist, der ethische Pulsschlag des persönlichen Lebens, — ihr Sitz das Herz: die Liebe Gottes also das Leben Gottes, oder vergleichungsweise zu

*) Will man Selbstliebe von Gott aussagen, so ist hier der Ort dazu.

reden, die Seele, das Herz seines Lebens. Als Inhalt seines Lebens ist sie allerdings eine wesentliche Eigenschaft Gottes, aber auch mehr als Eigenschaft, nämlich die zusammenfassende Einheit der andern, worin sie sämtlich zusammengehen, ohne sich in ihr aufzuheben. Sie hat, wie die beiden andern, das persönliche Sein des absolut Guten zu ihrem Inhalte, aber während es in der Heiligkeit als Inhalt seines auf sich selbst bezogenen Wollens, in der Wahrheit als Inhalt seines gegenständlichen Wissens begriffen wird, ist es als die Liebe Inhalt seines aufgeschlossenen, im Wechselverkehr der Selbstmitteilung und Selbsthingabe sich bewegenden Lebens. Und da das Leben als die Einheit des Wollens und Wissens das Centralere ist, so kommt auch der Liebe eine noch centralere Bedeutung als jenen beiden Eigenschaften zu. Man könnte bildlich sagen, wie das Gute die Wurzel, so ist die Liebe die zusammenfassende Krone der göttlichen Wesensbestimmtheiten, wie denn das christliche Bewußtsein in dem Worte: „Gott ist die Liebe" seinen adäquatesten Ausdruck findet. Als die Liebe ist daher Gott das wahrhaft vollkommene selige Leben und bedarf, um sich zu genügen, nicht einer Welt außer sich, sondern hat seine volle Selbstbefriedigung in der unendlichen Fülle seines eigenen trinitarischen Wesens und Lebens.

Diese Liebe ist aber auch das Prinzip aller göttlichen Offenbarung nach außen. Obwohl in sich unbedürftig, will sie doch ihre unendliche Fülle auch an anderes Sein mitteilen, und setzt deshalb Wesen außer sich, um sie durch solche Mitteilung zu beseligen. In der Erschaffung persönlicher Kreaturen, in der Stiftung persönlicher Gemeinschaft, in der Gründung eines Gottesreiches thut sie ihrem innern Zug genug und prägt ihr Bild kreatürlich ab. Diese ihre Offenbarung hat jedoch an den beiden andern Wesensbestimmtheiten, an der Wahrheit und Heiligkeit, ihr Maaß und ihre Norm, sowie umgewandt letztere stets in der Einheit mit der Liebe wirken, ohne deshalb schlechthin dasselbe mit ihr zu sein, oder bloße Momente an ihr. Vielmehr sind Heiligkeit und Wahrheit eben so real in Gott als die Liebe, und bilden mit dieser die drei Grundeigenschaften Gottes. Zeugnis dafür gibt die Heilserfahrung des Christen; denn so gewiß ich mich im Glauben an Christum als Objekt der göttlichen Liebe weiß, so gewiß ist es mir, daß ich, sobald ich mich von Christo lossage, aufhöre Gegenstand jener Liebe zu sein und dagegen der verdammenden Macht des göttlichen Gerichtes anheim falle, welche den Sünder ausschließt aus der Gemeinschaft des seligen Lebens. Solche Ausschließung aber ist nicht Erweisung der Liebe, wenn anders

das Wesen der Liebe Selbstmitteilung, Hingabe, Teilnahme ist, sondern Manifestation der Heiligkeit am Sünder. Und dasselbe gewahre ich an der ganzen geschichtlichen Offenbarung des dreieinigen Gottes; sie ist wie ein Licht, das da leuchtet und brennt, erquickt und verzehrt; sie hat an der Liebe ihren innern Grund, an der Wahrheit ihre Form, und will durch beides den Menschen zur Heiligkeit führen; weist aber dieser die Liebe beharrlich ab, so verbirgt Gott nicht blos sein Angesicht vor ihm, sondern er gibt ihn in seine eigene Verkehrtheit dahin, also daß ihm die Wahrheit ein Geruch des Todes zum Tode, die Liebe ein Stein des Anstoßes wird und der Zorn der Heiligkeit sich über ihm sammelt, der hinunter brennt bis in die Hölle. Nicht schlechthin identisch sind also Liebe, Heiligkeit und Wahrheit in Gott; aber eben so wenig stehen letztere im Gegensatz zur Liebe, sondern sie durchdringen einander in lebendiger Harmonie, und dieses Verhältnis des Unterschiedes und der Einheit ist eben das Merkmal der Vollkommenheit.

Daß קָדוֹשׁ im A. Testament Wesensbezeichnung Gottes ist, erhellt schon daraus, daß es geradezu als Gottesname gebraucht wird, teils allein, teils in der Verbindung קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל besonders bei Jesaia (in beiden Teilen seines Buches), zuerst bei Asaph Ps. 78, 41, vgl. dafür bei Ezech. 39, 7 בְּיִשְׂרָאֵל קָדוֹשׁ יְהוָה. [Etymologisch ist das Wort wahrscheinlich von dem Stamm קד abzuleiten, in welchem die Vorstellung des Scheidens, Sonderns liegt, so daß es also ursprünglich ein negativer Begriff ist und etwas abgesondertes, Ausgeschiedenes bezeichnet; es meint aber nicht den Gegensatz zum Gewöhnlichen, sondern zum Gebrechlichen, Mangelhaften und bedeutet also nicht zunächst die Überweltlichkeit (Hofmann, H. Schultz), sondern das Makellose, die Fehllosigkeit, also positiv gedacht, die Vollkommenheit, ungetrübte ethische Reinheit (S. Delitzsch in Herzogs Real-Encyklopädie Bd. V S. 714 f.)] Diese Bedeutung bewährt sich fast an allen Beziehungen, in denen das Wort vorkommt. Sie bewährt sich an dem Gegensatz Gottes zur sündigen Kreatur und an seiner Bezeugung an ihr: dem Heiligen gegenüber fühlt sich der Prophet als unrein Jes. 6, 5, vgl. Sach. 3, 1—4, vgl. Hiob 4, 17 mit 5, 1; dem Sünder wird das Licht der göttlichen Heiligkeit zum verzehrenden Feuer, zur fressenden Flamme, Deut. 4, 24. Jes. 10, 3, vgl. 5, 24. Jes. 33, 14. Hebr. 12, 29. 10, 27. Sie bewährt sich an der Zusammenstellung mit Gericht und Strafgerechtigkeit, und an der Forderung, die sie an die Kreatur richtet: im Gerichte heiligt sich Gott an denen, die seinem Willen widerstreben, Jes. 5, 16. Ezech. 28, 22, und weil er selbst der Heilige

ist, soll sein Volk das heilige sein, Exod. 19, 6, soll es sich reinigen, wenn er zu ihm naht, Exod. 19, 10. 11, „sich heiligen und nicht verunreinigen an allerlei Gräueln", Levit. 11, 43—45. Das ganze Gesetz ist Offenbarung seiner Heiligkeit, Levit. 19, 2, die ganze Selbstbezeugung Gottes an Israel und an den Heiden Manifestation derselben: „Gott, dein Weg ist heilig", Ps. 77, 14. 145, 17. Jes. 29, 23, vgl. insb. Ezech. 36, 27. Da ist überall die ethische Bedeutung der göttlichen Heiligkeit unverkennbar; aber man sieht auch, daß sie eine wesentliche Bestimmtheit seines Willens, ein Verhalten Gottes zu sich selbst ist, und zwar nicht blos ein negatives (Ausschluß Alles ihm Widersprechenden) sondern ein positives ist; das sagen die angeführten Stellen klar. Er ist an sich der Heilige, heilig sein Name, Ps. 33, 21. 111, 9, Heiligkeit sein Schmuck, seine Ehre, Exod. 15, 11, Heiligkeit die Zierde seines Hauses, Ps. 93, 5; die ganze Einrichtung desselben ist dazu angethan, dem Volke einen Eindruck von dieser seiner lichthellen Reinheit zu gewähren. Nur wer reines Herzens ist und unschuldige Hände aufhebt, darf sich ihm nahen, Ps. 24, 3—6. 15, 1—5. Noch klarer tritt das Alles im N. Testament hervor. Denn hier findet sich überall ἅγιος mit ἁγνός, ὅσιος, τέλειος zusammengestellt, vgl. Apostg. 3, 14. Hebr. 7, 26. Hier wechseln die Ausdrücke der „heilige" und der „schlechthin gute, vollkommene" Wille Gottes dergestalt mit einander, daß sie sich gegenseitig erklären, 1. Pet. 1, 15 f. Röm. 12, 2. Mtth. 5, 48. 1. Pet. 3, 15 f.; der offenbare Inhalt dieses Willens aber wird als die ethische Vollkommenheit, als die sittliche Gottähnlichkeit des Menschen bezeichnet, Mtth. 5, 48. 1. Thess. 4, 3, und von da aus geht dann die Heiligkeit auf das absolut Gute als auf ihre Wurzel zurück, vgl §. 9 b. — Daß diese göttliche Eigenschaft trinitarisch bestimmt sei, sagt freilich die Schrift nicht ausdrücklich, doch dünkt mich liegt in dem seraphischen Trisagion, Jes. 6, 3, welches seinen irdischen Nachklang in dem Dreimalheilig des Ps. 99 hat, eine Hindeutung darauf und in der Selbstbezeugung Christi der sichtbare Abglanz davon. Vgl. §. 17.

Auch die a. DD. leiten teilweise die Heiligkeit aus dem Begriff des summum bonum ab. Gerhard, Ex. Loc. II. 195. u. Baier, Comp. Pars I, cap 1 §. 23 fassen sie als die innere Seite der Gerechtigkeit; und das ist auch ganz das Rechte, weil so der Unterschied zwischen der Heiligkeit als wesentlicher Eigenschaft und ihrer Beziehung ad extra klar hervortritt. — Am besten Buddeus, der sie als die Selbstliebe Gottes faßt: Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur, ut simul ab omni imperfectione remotus et separatus censeatur, amor ille vocatur sanctitas, p. 252. Die gewöhnliche Definition, sie sei die absolute Reinheit Gottes, puritas summa, munditiem et puritatem debitam a creaturis exigens (Quenst.) sieht schon zu weit auf die Offenbarung in der Welt hinaus. Sigm. Baumgarten erklärt sie für die rectitudo voluntatis

divinae mit der näheren Bestimmung, sie sei die notwendige Liebe zum Guten, die den Haß gegen das Böse involviert. Wenn dagegen Spätere unter Kantischen Einflüssen, wie z. B. Reinhard, unter der Heiligkeit die Angemessenheit des göttlichen Willens zum Sittengesetz verstehen, so liegt da die falsche Vorstellung zu Grunde, als wäre das Gesetz eine äußere Norm für den göttlichen Willen, während es doch die Offenbarung desselben ist; ein Fehler, den auch schon Baier macht, aber auch sogleich durch den Zusatz verbessert, Deus ipse sibi lex est. Hiemit erledigt sich von selbst der Einwand von Strauß, mit der Heiligkeit werde in Gott die Möglichkeit gesetzt, auch anders zu wollen als er solle (Glb. I, 594).

Was die neueren Bestimmungen betrifft, so ist Schleiermachers Definition (D. christl. Glaube §. 83): „Heiligkeit ist die Manifestation Gottes im Gewissen, näher, die göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit auch das Gewissen gesetzt ist", gar keine eigenschaftliche Bestimmung, sondern bloß eine Aussage über die Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseins; die Erklärung von Nitzsch aber (Syst. d. christl. Lehre §. 77): „Heiligkeit sei die Abgezogenheit Gottes von der Sünde", zu negativ. [Richtig dagegen erklärt Philippi (a. a. O. II, S. 80): „die göttliche Heiligkeit ist die Bezogenheit Gottes auf sich selbst, das Princip der göttlichen Selbstbejahung, Selbsterhaltung oder Selbstbewahrung." Und in wesentlicher Übereinstimmung damit sagt Frank (a. a. O. I, S. 259 f.): „Wenn die Heiligkeit des Menschen darin besteht, daß er Gottes ist, wenn Gott ihn dadurch heiligt, daß er ihn für sich, für seine Gemeinschaft besondert, so kann die Heiligkeit Gottes nur darin bestehen, daß er der sein selbst Seiende ist . . . Gott als der Heilige ist der schlechthin sein selbst Seiende und eben darum alles Geschaffene zu diesem sein selbst Sein Bestimmende."]

[Für den Begriff der **Wahrheit** findet sich keine unmittelbare biblische Beweisstelle. Denn wenn Gott im alten Test. אֵל אֱמֶת heißt (Ps. 31,6; vgl. Jerem. 10, 10. 2. Chron. 15, 3. Ps. 119, 90. 33, 11), so ist er damit als der Treue, Zuverlässige, Sichselbstbewährende bezeichnet; und so oft das Wort im neuen Test. gebraucht wird, es meint allenthalben die Offenbarung der göttlichen Liebesgedanken, nicht die immanente Wahrheit des göttlichen Bewußtseins. So Joh. 1, 17. 17, 17. 8, 31 f. 40. 45. 2. Theff. 2, 12 u. a. Wenn Christus sich selbst die Wahrheit nennt (Joh. 14, 6), so will er auch damit nichts anderes sagen, als daß er in seiner Person die Offenbarung des göttlichen Heilsratschlusses ist, während die Benennung Gottes als *ἀληθής, ἀληθινός* (Joh. 17, 3. 1. Joh. 5, 20 u. ö.) ihn als den bezeichnet, in welchem die Gottesidee ihre einzige und vollkommene Realität findet. Gott ist „die sich kundgebende Wirklichkeit selbst". (Luthardt). Allein der oben ausgeführte Gedanke ist eine notwendige Konsequenz des biblischen Satzes: Gott ist

Geist. Vgl. insbesondere Matth. 11, 27. 1. Kor. 2, 11, Stellen, in welchen die trinitar. Bestimmtheit der göttlichen Selbsterkenntnis durchscheint.]

Für die kirchliche Erkenntnis genügt es auch hier zu erinnern an die auf Augustin, de lib. arbitr. II, 12—15, und auf Anselm, Monol. 16, zurückgehende Bestimmung Gerhards: Deus cognoscit se ipsum perfectissime. Deus est verus in se ipso, ipsa veritas, summa veritas, und an die nähere Erklärung: Quando Deo tribuimus veritatem, significamus 1) quod sit ipsa veritas in se ipso i. e. verissime quod se novit ac videt esse. 2) quod sit prima veritas ideoque mensura omnium rerum verarum; ideo enim et inde res creatae verae sunt, quia ad veram illam in mente divina ideam conformatae sunt. Loc. III, 152. Hollaz: Veritas est conformitas essentiae divinae cum intellectu divino. [Kahnis (Dogmatik 2. Ausg. I. S. 337): „Sofern in Gott das Selbstwissen absolut identisch ist mit seinem Sein, ist er der absolut Wahre."] Wenn Gerhard einmal mit Thomas sagt: Deus videt se ipsum et res omnes in se ipso, so meint er dies nicht so, als ob die Weltidee ein wesentliches Moment des göttlichen Selbstbewußtseins wäre, sondern nur, daß die ganze Weltkreatur von Gott gedacht und insofern auch Inhalt seines Bewußtseins ist. Vor der Verwechslung und Identifizierung beider muß gewarnt werden. Aber gründlich abwehren läßt sich diese doch nur dann, wenn die absolute Wahrheit selbst trinitarisch gedacht wird. Denn dann hat sie schon an sich einen unendlichen Inhalt, und bedarf nicht erst der Erfüllung durch einen *κόσμος νοητός*.

Zum Schriftbeweis für die letzte der obigen Eigenschaften reicht völlig das große Wort des Apostels hin: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*, 1. Joh. 4, 16 u. 8. Zwar sagt auch dies zunächst nicht aus, was Gott an sich ist, sondern wie er sich thatsächlich an uns bezeugt, vgl. den Zusammenhang der St. *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν* mit v. 9 u. 10; es ist der zusammenfassende Ausdruck für das Wesen seiner Offenbarung in Christo. Aber aus dieser Offenbarung leuchtet uns das eigenste Wesen Gottes wie mit aufgedecktem Angesicht entgegen, und wir sind deshalb vollkommen berechtigt zu der Aussage, daß Gott die Liebe ist. Herrlich Luther: „Steige durch Christi Herz zu Gottes Herz, und siehe, daß Christus die Liebe dir nicht hätte mögen erzeigen, wenn es Gott nicht hätte gewollt in ewiger Liebe haben, welchem Christus in seiner Liebe gegen dir gehorsam ist. Da wirst du finden das göttliche gute Vaterherz, da wirst du dann verstehen den Spruch: Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eignen Sohn übergeben hat. Das heißt dann Gott recht erkennen, wenn man ihn nicht bei der Gewalt oder Weisheit, sondern bei der Güte und Liebe ergreift", Kirchenpost. Bd. 11. S. 161. Aus demselben Rückschluß ergibt sich auch

der Begriff dieser wesentlichen göttlichen Liebe, wie wir ihn oben bestimmten.

Den ältern Kirchenlehrern, wie Athanasius u. A. ist der Begriff der göttlichen Liebe schon in dem des absolut Guten mitenthalten als die Konsequenz desselben. Augustin führt ihn darauf zurück, wenn er sagt: in aller Liebe wird im Grunde Gott geliebt, qui est ipsa dilectio, und als diese das höchste Gut, das einzig Liebenswerte, de Tr. VIII, 9—12. Umgewandt entwickelt der Victoriner Richard den Begriff der Liebe aus dem des absolut Guten, um ihn dann zur Grundlage seiner Trinitätslehre zu machen: Gott ist de semet ipso bonus, ipse sua summa bonitas est; in illo summo bono universaliterque perfecto est totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Diese Fülle der summa bonitas aber schließt die summa caritas ein, denn nichts ist mehr gut und vollkommener als die Liebe. Und die Liebe realisiert sich eben darin, daß sie auf ein Anderes geht — ut in alterum tendat. Sie hat also die Mehrheit der Personen eben so zur Voraussetzung, als zur notwendigen Konsequenz: ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest. Von da aus ergibt sich dann für Richard die Trinität. Vgl. oben S. 90. — Eine kurze, aber sehr sinnige Andeutung des trinitarischen Lebens der Liebe findet sich übrigens bereits bei Zeno Veron. Tract. de spe, fide et charit. Da heißt es am Schluß: Tu, o vera charitas, Tu in Patre imperas. Tu tibi in Filio obtemperas. Tu in Spiritu sancto exsultas. Tu cum in tribus una sis, nullo pacto divideris. A paterno fonte in Filio tota refunderis et tamen tota ubi refunderis, nec recedis. Recte Deus diceris.

Daß Luther die Liebe als göttliche Wesensbestimmtheit gefaßt hat, erhellt schon aus der obigen Stelle. Noch schöner zu 1. Joh. 4, 16, Bd. 18, 313: „Was soll man viel davon sagen? Wenn man lange sagt, es sei eine hohe edle Qualitas in der Seele und die allerköstlichste und vollkommenste Tugend, wie die Philosophi oder Werklehrer davon reden, das ist doch alles nichts gegen diesem, daß er mit vollem Munde herausschüttet und spricht: Gott ist selbst die Liebe und sein Wesen ist eitel lauter Liebe, daß wenn Jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre; als sei die göttliche Natur nichts denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet. Und wiederum, wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müßte man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre." Aus dieser Liebe quillt die gesamte Offenbarung Gottes, in der Natur, in der Menschheit und insbes. in Christo, seinem lieben Sohne. „Wie kann man hier anders sagen, denn daß Gott nichts sei, als ein Abgrund ewiger Liebe und wiederum die Liebe nichts anders, denn eitel Gott?" (316). Selbst seine

Gerichte und Strafen haben in ihr ihren Grund und heben sie deshalb nicht auf. „Gleichwohl bleibt er nichts destoweniger eitel Liebe, weil seine Natur eitel Liebe ist, daß ob er gleich donnern, blitzen und strafen muß, so geschieht es doch auch nur aus Liebe und gutem Herzen; denn er thuts nur darum, daß er dadurch den Bösen wehre um der Seinen willen — —, also daß gegen uns, die wir an ihn glauben, auch seine zornigen Werke doch müssen eitel Liebe heißen." Am liebsten nennt deshalb Luther die Liebe das Herz Gottes; aber, setzt er jedesmal hinzu, die Liebe ist er nur in Christo, „außer Christo ist er ein verzehrend Feuer, außer Christo ist kein Wohlgefallen, sondern eitel Zorn" (a. a. OO., vgl. die Predigt von der Taufe Christi Bd. 15, 237, und zu Joh. 14, 8. 9). Und dies führt dann ganz auf dasselbe Verhältnis zur Heiligkeit zurück, wie wir es oben bezeichneten. Unter den Späteren führt insbesondere Nikolai *) im Anschluß an Luther den Gedanken aus, daß die Liebe das Wesen Gottes sei. Ja er geht darin noch weiter als Luther, er macht sie zum Prinzip der Trinität, und faßt alle göttlichen Eigenschaften nur als Formen der Liebe. „Denn", sagt er es wird nicht allein die wesentliche Liebe Gott unserm Herrn zugeeignet, sondern auch andere Eigenschaften, als ewige Gnade, ewige Weisheit, ewige Barmherzigkeit, ewige Güte, ewige Gerechtigkeit werden ihm solcher maßen zugeschrieben, daß recht gesagt wird, Er sei die Gnade selbst, die Weisheit selbst u. s. w. Aber doch hat unter allen wesentlichen Eigenschaften die Liebe den Vorzug, und ist der Cirkel göttliches Wesens und göttlicher Natur, der alle andern Eigenschaften in sich faßt und begreift, weil alles aus der Liebe herfleußt, was Gott thut und wirkt, und Gottes Gnade, Weisheit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Allmacht eigentlich anders nicht ist, denn die Gnade der ewigen Liebe, die Weisheit der ewigen Liebe u. s. w. So gar hat die Liebe den Fürzug in dem göttlichen Wesen, und ist über allen andern wesentlichen Eigenschaften Gottes der Hauptbrunn und Hauptquelle aller Werke Gottes." — „Aber" fährt nun Nikolai weiter fort „wie reimt sichs damit, daß Gott zürnet und den Teufeln und allen verdammten Gottlosen ein verzehrend Feuer ist?" Und darauf antwortet er: „Auch wenn Gott über die Sünde und Bosheit auf das allerheftigste zürnet, blitzt und donnert, daß Himmel und Erde, Laub und Gras, Berg und Thal, samt allen Creaturen für seinem schrecklichen Zorn und feuerigen Grimm erschüttern, zittern und beben, so ist und bleibt er dennoch die Liebe selbst, und kann sein brennender Zorn genannt werden ein feuriger Zorn der Liebe, doch nicht ein Zorn der geehrten, der angebeteten, noch der geküsseten Liebe, sondern ein Zorn der beleidigten Liebe, der erzürneten, und der verlassenen Liebe." Dies erklärt er dann näher so: „Liebe und Haß laufen wider einander wie

*) Grundvest und Erklärung des Artikels von der Ubiquität, 1604.

Feuer und Wasser, und wenn die Liebe streitet wider den Haß, so handelt sie nicht wider sich selbst, sondern beschweret sich vielmehr und hasset notwendig ihren Feind. So kann auch dieser Haß (damit die Liebe etwas hasset) anders nicht sein noch genennet werden, denn ein lieblicher Haß, dieweil er von der Liebe herrühret.... Denn sollte die Liebe ihren widerwärtigen Feind, den bittern verfluchten Haß lieben, so handelte sie ihrer Natur zuwider, und ließe sich von ihrem Feinde vertilgen, gleich wie ein Feuer ausgehen muß und verlischt, wenn es mit Wasser bedeckt und übergossen wird. — Nun aber ist Gott die wesentliche Liebe selbst und heißet die Liebe und brennet von Liebe, und will für die wesentliche Liebe angesehen, geehret und gerühmet sein. Folget derowegen, daß Gott nichts hasse, auch nichts könne hassen und nichts wolle hassen, was ihn liebet, und was von seiner Liebe herfleußt. Und darum hasset er auch die Teufel und verdammte Menschen nicht ihres Wesens, oder ihrer Substanz halben, daß sie seine Creaturen sind, sondern er hasset und strafet sie, wegen ihres feindseligen Hasses und hassiger Werke wider ihn. . . . Ist er die Liebe selbst und heißet die Liebe und will für die Liebe selbst gehalten und geehret sein, so muß er seine feindseligen Hasser, welche ihn hassen, und das Freuden-Öl der göttlichen Liebe mit Feuer und Flammen ihres verfluchten Hasses anzünden und zu Grunde ausbrennen und austilgen wollen, zu notwendigem Schutz seiner Ehren wieder hassen, und zu notwendiger Rettung seiner Liebe muß er sie mit dem Feuer des Zorns, von ihnen selbst angelegt und angezündet, notwendig verfolgen, damit allen Kreaturen kund und offenbar werde, daß er sei die Liebe selbst, und wenn er Teufel und Menschen straft, daß er solches nicht ursprünglich thue aus bloßem Fürsatz, sondern werde dazu durch seiner Feinde ungöttlichen Haß und häßige Werke angezündet, gereitzet und genötiget."

Gerhard leitet die Liebe aus dem Begriff des summum bonum ab: Deus cum sit summum bonum, ideo amat se ipsum ut summum bonum, und erklärt dies sogleich näher: Pater diligit filium, ut substantialem suam imaginem, filius diligit patrem, utpote ex cujus corde ante saecula natus, spiritus s. est substantialis patris et filii amor, quia procedit ab utroque; dann setzt er hinzu: Deus non sibi soli et in se ipso bonus est, sed etiam aliis suam bonitatem communicat. Amor est bonum communicativum sui. Exeg. L. II, 167. Vgl. die bekannte Stelle p. 72: das Wort 1 Joh. 4, 8 sei eine praktische Definition Gottes, quia omnia in charitate et ex charitate agit. Am besten Dannhauer: Deus est charitas, eaque vel naturalis, qua Deus semet ut summum bonum, pulchrum necessario amat suamque bonitatem communicat intra se; libera, qua fertur extra ad creaturas, nominatim ad homines. Buddeus, Inst. theol. dogm. 251, betrachtet die Liebe als den Inbegriff aller ethischen Eigenschaften Gottes: amor

omnium Dei virtutum summa; reliquae quae Deo tribuuntur virtutes, nihil aliud sunt quam amoris istius purissimi velut quaedam modificationes. — An der Spitze dieser ethischen Vollkommenheiten steht die Heiligkeit als die reine Liebe Gottes zu sich selbst; aus dieser fließt dann die justitia und veracitas. Die veritas hingegen rechnet er zu den metaphysischen Eigenschaften Gottes. Daß die Neueren die Liebe als Wesensbestimmung fassen, ist bekannt; selbst bei Schleiermacher bricht in dieser Bestimmung ganz am Schluß der Glaubensl. das christliche Bewußtsein durch alle vorhergehenden Abstraktionen siegreich hindurch, §. 166.

Dennoch kann ich derjenigen Ansicht nicht beistimmen, welche die Liebe dergestalt mit dem Gottesbegriff identifiziert, daß sie dieselbe als die allein adäquate Bezeichnung für das Wesen Gottes, und alle übrigen wesentlichen Eigenschaften nur als modi der Liebe betrachtet. Am wenigsten in der Weise, wie es Liebner thut, der nicht nur „Liebe und Heiligkeit, die absolute Liebe und das ewig realisierte Gute" für völlig gleichbedeutend erklärt, sondern den Begriff der absoluten Liebe geradezu mit dem der absoluten Persönlichkeit identifiziert, Christologie I. S. 108 f.; denn die Liebe hat die Persönlichkeit immer schon zur Voraussetzung, und ist nur auf dem Grunde derselben möglich. Ist das Selbst nicht schon vor der Selbstmitteilung da, als wirkliches, erfülltes, in sich beschlossenes Ich, so ist jene nichts als eine unendliche Verflüchtigung. Viel richtiger sagt da Schöberlein von Gott: „Geist ist sein Wesen, Liebe sein Leben." Aber auch abgesehen davon, kann ich doch jene Ansicht nicht billigen. Denn immer tritt mir der Liebe die Wahrheit als gleich bedeutsames Moment an die Seite; Gott ist wie die Liebe, so auch die Wahrheit, und diese kann ich weder aus dem Wesen der Liebe ableiten, noch auch für eine bloße Form derselben ansehen, ohne ihren eigentümlichen Begriff aufzuheben, der von dem der Liebe verschieden ist*). Und dasselbe gilt von der Heiligkeit, deren Wesen sicher nicht in der „Selbstmitteilung oder Hingabe" aufgeht, aber auch damit nicht zu ihrem Rechte kommt, daß man sie nur gleichsam als die negative Seite der Liebe, als die Negation ihres Gegensatzes faßt. Die Schrift unterscheidet klar genug zwischen beiden; wie sie denn auch die Strafgerichte Gottes, insbesondere das letzte, abschließende Gericht der Verdammnis nicht von der Liebe, sondern von der Heiligkeit herleitet, die das ihr Widerwärtige vertilgt, vgl. §. 29. Dazu kommen die bedenklichen Konsequenzen jener Ansicht, die in der Heiligkeit nur einen modus der Liebe erblickt. Sie verwandelt den Zorn Gottes in eine bloße Form der Liebe, sie alteriert den schriftgemäßen Unterschied zwischen παιδεία und κόλασις, und führt, folgerichtig entwickelt, zu einer

*) Augustin stellt konstant veritas et charitas nebeneinander: o aeterna veritas, et vera charitas, et chara veritas, tu es Deus meus, Conf. VII, 10, de Tr. IV. prooem; die veritas ist ihm die intellektuelle, die charitas die ethische Seite des summum bonum.

schriftwidrigen Auffassung der *ἀποκατάστασις πάντων*. Auch läßt sie sich mit der Lehre von der Versöhnung nicht wohl vereinigen. Deshalb hat man sie von je in der Kirche für bedenklich gehalten; die Lehre des Origenes von einem zornlosen Gott galt sogar für häretisch.

Diesen Bedenken scheint nun abgeholfen zu sein, wenn man mit Andern die Liebe als „die ethische Vollkommenheit, als das schlechthin vollkommene Leben, als das allein gute Wesen“ bestimmt, oder, wie die Älteren, das Moment der Selbstliebe in sie aufnimmt. Allein der Sache selbst ist damit doch nicht gedient; denn man hat damit entweder den herkömmlichen und wohlbegründeten Begriff der Liebe, als der „Selbstmitteilung“, aufgegeben und etwas Anderes, als sie ist, gesetzt, oder bloß die Namen vertauscht, und in beiden Fällen ist nichts gewonnen*). Ich bleibe daher lieber bei der Fassung unseres §., der die Liebe als die wesentliche Bestimmtheit des trinitarischen Lebens Gottes eben so von der Wahrheit und Heiligkeit unterscheidet, als mit beiden auf den Begriff des absolut Guten zurückführt.

§. 17.

Erst mit dem Reichtum dieser Bestimmungen (§. 6—16) erschließt sich uns der volle Begriff des lebendigen Gottes, wie er sich selbst in Christo geoffenbart hat und von dem Christen geglaubt, geliebt und angebetet wird: ein Gott, der in seiner absoluten Erhabenheit zugleich ein Vaterherz für die Seinen hat, auf den man bauen und trauen, an den man sich mit der ganzen Liebe des Herzens hingeben kann; das einige, höchste Gut, der Quell alles Guten und aller Güter, in dem der Mensch Leben und volles Genüge hat. Und doch sind alle diese Aussagen nur ein schwacher, sehr menschlicher Ausdruck für den Inhalt unseres Glaubens, ein dürftiger Nachklang des Lobgesangs, der in der erlösten Seele dem dreieinigen Gotte ertönt. — Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est, quam cogitatur.

---

*) [Das dürfte auch von der Fassung gelten, die Dorner dieser Anschauung gegeben hat, wenn er sagt (Glaubenslehre I. S. 436 ff.): die Liebe sei die allein adäquate Wesensbestimmung oder Definition Gottes, aber dann hinzufügt: Gerechtigkeit oder Selbstbehauptung gehören so sehr zur Liebe, daß sie selbst eine Art Liebe ist, nämlich göttliche Selbstliebe, und darum auch von einem Zorne Gottes redet, der nicht ein Akt der Liebesmitteilung sei, sondern zunächst eine Sistierung dieser, wenngleich nach der Logik der göttlichen Liebe eine möglicher Weise heilsame.]

Zusatz. Die Konsequenzen unserer bisherigen Erörterung für die Christologie sind diese: Es findet für Gott keine Notwendigkeit einer Offenbarung in Welt und Zeit, am wenigsten eines Prozesses der Menschwerdung, zu seiner Selbstverwirklichung oder Selbstvollendung statt. Die entgegengesetzte Ansicht ist die pantheistische. Nach ihr entäußert sich Gott zum Anderssein, zur Welt, um durch diese hindurch sich mit sich selbst zu vermitteln, zu werden, was er zunächst nur an sich ist: Geist, selbstbewußter Geist. Christus aber ist der Punkt, in dem die vorausgesetzte und sich selbst vermittelnde Einheit des Endlichen und Unendlichen in das Bewußtsein tritt, obwohl auch hier noch in unvollkommener Weise. Hiernach ist Christus nur ein Moment, wenn auch ein wesentliches, in der Entwicklungsgeschichte Gottes; die Menschheit als Gattung: der werdende Gott, der Gottmensch. Strauß, Glaubensl. II, S. 214. Diese Form des Pantheismus und seine Christologie kann indessen bereits für antiquiert gehalten werden; auch die moderne Christologie desavouiert sie, ob sie gleich in der Ausdrucksweise noch oft genug daran anstreift. [Nur der trinitarische Gottesbegriff schützt eben gegen jede Vermischung Gottes und der Welt, wie gegen den Gedanken einer für Gott notwendigen Weltschöpfung, wodurch stets der Absolutheit Gottes zu nahe getreten wird.]

2) Die göttliche Idee des Menschen.

§. 18.

Ist der Gottesbegriff die eine Voraussetzung der Christologie, so ist die Idee der Menschheit die andere; denn es handelt sich um die Thatsache der in und durch Christus vermittelten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen. So gewiß diese Thatsache von dem ewigen Gott gewollt und gewirkt ist, so gewiß ist der Mensch ewiger Gegenstand seines Willens, ewig von ihm gewollt und gedacht. Diesen göttlichen Gedanken oder — weil das göttliche Denken zugleich Wollen ist — die göttliche Urbestimmung des Menschen nennen wir seine Idee. Sie ist vor ihm, dem Menschen, vorhanden als das außerzeitliche prius desselben; in ihr hat er seinen Grund, in ihr ist er bestimmt als das, was er sein und werden soll.

Die Schrift läßt Alles, was außer Gott existiert, durch das Wort des Herrn geworden sein, Gen. 1—2, 3. Ps. 33, 6. 9. Das göttliche Sprechen ist aber die Heraussetzung, die Verwirklichung des göttlichen Willens, vgl. mit den angef. St. Eph. 1, 11. Offenb. 4, 11: *σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν.* Hat

demnach in dieser Willensbestimmung das ganze Universum seinen letzten Grund, so ist auch jede Wesensreihe ein ausgesprochener Gedanke Gottes, jedes einzelne Ding ein verbum visibile. Diese einfache Wahrheit ist auch immer von der Theologie anerkannt und jene göttliche Urbestimmung als die göttliche Idee, die Idee aber als die Einheit des Denkens und Wollens bestimmt worden. Daraus haben dann die Väter ihre Ideenlehre erbaut, Johannes D. de fide orth. II, 9. Augustin L. de div. quaest. LXXXIII, qu. 46. Wenn sie nun aber diese Weltidee als die urbildliche himmlische Welt bezeichnen, als ein Mittleres, das zwischen Gott und der wirklichen Welt wie ein Drittes im göttlichen Geiste besteht, mithin in ihm ein wirkliches, wenn auch ideelles Dasein hat, so ist dieß eine Nachwirkung der platonisch-philosophischen Anschauung, die ich nicht für unbedenklich halte. Denn einmal scheint durch die Annahme einer solchen idealen Schöpfung doch die Zeit in Gott hineingetragen zu werden: die urbildliche Welt soll ja in ihm eine wirkliche Präexistenz vor dieser sichtbaren haben, wie ein Aeon vor dem andern; sodann führt sie gar zu leicht zu jener Identifizierung der Weltidee mit dem göttlichen Logos, wie sie schon mehreren der Älteren, z. B. dem Athenagoras, Legat. 10, dem Theophilus, ad Autol. II, 10, nebst Tertullian, adv. Prax. 5. 6. 7, begegnet ist und sich späterhin zu ganzen Systemen ausgebildet hat. Ist der Gedanke der Welt ein notwendiges Moment des Selbstbewußtseins Gottes, so hat diese Ineinssetzung ganz Recht; ist er es aber nicht, wie er es auch nicht sein kann, weil er der Gedanke eines Gott ungleichen Seins ist — Martensen, der übrigens jener Theorie beistimmt, nennt ihn geradezu „das nicht-göttliche Moment in der Gottheit" — dann sieht man auch nicht ein, warum die Welt von je in Gott soll präexistiert, warum sie ein innergöttliches Dasein soll gehabt haben. Es war daher nur wohlgethan von unsern alten Dogmatikern, daß sie jene platonische Ansicht dahingestellt sein ließen und sich auf die Aussage beschränkten: mundus nec ab aeterno fuit, nec ab aeterno creari potuit, Quenst. I, 598. Die Welt, die vor der göttlichen Anschauung steht, ist keine andere, als die wirkliche, durch den Willen des ewigen Gottes gesetzte, in Raum und Zeit sich entwickelnde, aber allerdings nicht bloß nach ihrer jeweiligen Zuständlichkeit, sondern nach Anfang, Mitte und Ende ihrer Geschichte. [Es ist eben zwischen der Idealwelt im wahren und im falschen Sinne zu unterscheiden. Ist durch die richtig gefaßte Trinitätslehre die Gefahr beseitigt, daß man den Weltgedanken zu einem das göttliche Leben selbst konstituierenden Faktor erhebt, so kann man um so nachdrücklicher der Schriftanschauung Raum geben, daß alles irdische Werden und alle geschichtliche Entfaltung in Gott ihre ursprüngliche Präformation hat. Delitzsch sagt darüber: „Nicht bloß Philosophie und falschberühmte Gnosis, sondern auch die Schrift weiß und spricht von einer göttlichen Idealwelt,

zu welcher sich die Zeitwelt wie die geschichtliche Verwirklichung eines ewigen Grundrisses verhält. . . . Sowohl der Menschheit und den Menschen, als dem Menschen Jesu Christo kommt eine gewisse Präexistenz zu, welche, obwohl eine ideale, doch eine so wahrhaftige ist, daß die Schrift alles zeitliche Geschehen im Ganzen und Einzelnen auf jene ewigen Wurzeln zurückführt". Bibl. Psychologie S. 37 ff., wo diese Gedanken in eingehendster Weise biblisch-theologisch begründet sind. Vgl. auch Frank, a. a. O. I. S. 271 ff., der hier von einem uranfänglichen, mit der thatsächlichen Schöpfung nicht coincidierenden, darum ewigen Sein alles Geschaffenen in der göttlichen Idee redet, welches maßgebend war für den Vollzug der Schöpfung und deren Realität auf ewige Weise in Gott beschloß.]

§. 19.

Was es nun um die Idee des Menschen sei, wird sich uns wieder aus der thatsächlichen Gemeinschaft, in der wir durch den Glauben an Christum mit Gott stehen, ergeben. In dieser Gemeinschaft ist offenbar mit der Beziehung auf Gott zugleich der Unterschied von Gott gesetzt, und es wird wohl nicht erst der Rechtfertigung bedürfen, wenn wir ihn sogleich als den der Kreatur von dem Schöpfer, den Begriff der Kreatur aber als den des gewordenen, durch den Willen Gottes außer Gott gesetzten Seins bestimmen. Denn dieser Unterschied ist dem christlichen Glauben wesentlich. Wäre der Mensch wesenseins mit Gott, sei es als Moment des göttlichen Wesens, oder eines göttlichen Entwicklungsprozesses, so könnte von einem persönlichen Verhältnis zu Gott, von Glauben, Demut, Liebe nicht mehr die Rede sein: das Gebet, diese Seele des christlichen Lebens, würde zu einem leeren Spiel, die Religion verwandelte sich in Menschenvergötterung. Der Mensch ist also nicht Gott, sondern Kreatur, und darum auch nicht aus dem Wesen Gottes, sondern durch den Willen Gottes geworden, nicht unbedingt, sondern von ihm bedingt, sowohl der Substanz als der Existenzform nach. Die Existenzform der Kreatur aber sind Raum und Zeit. Diese Momente zusammen geben den Begriff der Endlichkeit, und unter diese Kategorie stellen wir demnach den Menschen; wir sagen: er ist als endliches Wesen von Gott gedacht und gewollt.

Aber er steht als Kreatur in persönlicher Gemeinschaft mit Gott, oder kann und soll es doch wenigstens. Und darin besteht die Herrlichkeit des Menschen vor allen andern irdischen Geschöpfen, sein Adel, seine angeborne Würde. Er muß also für diese Gemeinschaft befähigt, für sie organisiert sein, mit andern Worten,

er muß das Vermögen der Rezeptivität und Spontaneität für göttliche Einwirkung besitzen — und wohin anders könnten wir dieses setzen als in das Ich oder, was dasselbe, in die Persönlichkeit. Denn das Wesen der Persönlichkeit ist, wie wir es oben bestimmten, seiner selbst mächtiges, bewußtes, wollendes Selbst, Ich. Aber dieses Ich ruht auf der Basis einer geistleiblichen Natur, welche es ebenso mit seinem Bewußtsein umfaßt und zur Einheit mit sich zusammenfaßt, als es von ihr getragen wird. An dieser Natur, die vor seinem persönlichen Wollen und Wissen vorhanden ist, die es nicht selbst aus sich erzeugt hat, sondern in der es wurzelt, hat das menschliche Ich seinen substanziellen Lebensgrund, in ihr liegen alle die leiblichen und geistigen Kräfte, welche das Wesen des Menschen (natura humana) konstituieren, die verborgenen Schatzkammern des menschlichen Lebens; von ihr empfängt das Ich seinen Inhalt, seine eigentümliche Bestimmtheit, wodurch es gerade dieses menschliche Ich ist und wird, während es sich hinwiederum von ihr unterscheidet und sie zum Objekte seines Wissens und seiner Selbstbestimmung macht. Beide Sphären, das Person- und Naturleben, durch ein geheimnisvolles Band verbunden, stehen in steter Wechselwirkung auf einander: jenes das Gebiet der (relativen) Freiheit, dieses der (relativen) Unfreiheit. — Wie also das eine Menschenleben zwei Seiten hat, die sich zwar nicht von einander ablösen aber doch unterscheiden lassen, so ist die Natur, in der die Persönlichkeit wurzelt, selbst auch zweiteilig, oder vielmehr zweiseitig: Leib und Seele, Körper und Geist. Beide sind für einander da, beide bilden zusammen den ganzen Menschen. Jener, der Leib, ist der Organismus für den Geist, das Mittel seiner Selbstdarstellung und Selbstbethätigung, ihm durchdringbar und dienstbar; dieser, die Macht der Rezeptivität und Spontaneität, den Leib bedingend, das Prinzip des höhern Lebens, das seinen tentralen Mittelpunkt im Herzen, seine aufgeschloßne Blüthe in dem Ich hat. Vermöge dieser seiner Eigentümlichkeit steht dann der Mensch weiterhin im organischen Zusammenhang mit der ganzen äußern Natur, deren abschließendes Centrum er ist, und welche die Bedingungen für seine natürliche Existenz enthält, aber auch hoch über ihr, dem Reiche des Bewußtseins und der Freiheit angehörig, für beide aufgeschlossen, beide in sich miteinander verbindend. — Alles, weil er Persönlichkeit ist, ist, sagen wir, nicht: hat; denn die Persönlichkeit ist nicht eine besondere Substanz, sondern die Potenz seines Wesens, die ihm eingeboren ist, und aus dem Zustand der Bewußtlosigkeit, der seines Lebens Anfang ist, mit ihm sich entwickelt

und wird, ein ihm selbst unbegreifliches Wunder. Eben darin nun, daß er Persönlichkeit ist, ist er mit Gott, der absoluten Persönlichkeit, verwandt, göttlichen Geschlechts, nicht Eines Wesens mit ihm, aber seines Gleichen gegenüber der ganzen materiellen Welt. Was wir oben §. 8 als die Momente der Persönlichkeit erkannten: Wollen, Wissen, Leben, das finden wir auch hier wieder, nur in umgewandter Reihe. Denn bei uns ist das Sein, das substanzielle Leben, das Erste, Vorausgegebene, und erst auf dem Grunde desselben erhebt sich die freie Selbstbestimmung und das Selbstbewußtsein.

In dieser psychologischen Trias liegt zugleich das Vermögen Gott zu erkennen, sich für seinen Willen zu bestimmen, und ihn in's Herz aufzunehmen; Gottesbewußtsein, sittliche Freiheit, Lebensgemeinschaft mit Gott. Aber während Gott als die absolute Persönlichkeit in seinem Wollen, Wissen und Leben eben so schlechthin unbedingt als schlechthin durch sich selbst bedingt ist, besitzt der Mensch jene drei nur in beschränkter Weise. Sie kommen in uns zur wirklichen Aktivität nur durch die zuvorkommende Einwirkung Gottes, wie sie teils mittelbar durch die Außenwelt, teils unmittelbar durch seine Immanenz im Menschen sich vollzieht (das Gewissen). Dies gilt wie von dem Selbstbewußtsein, so auch von dem Gottesbewußtsein; selbst auf dem sittlichen Gebiete besitzen wir nicht die Macht, rein von uns selbst anzufangen und die Gemeinschaft mit Gott anzuknüpfen, sondern nur das Vermögen, uns gegen seine mitteilende Liebe aufnehmend, aber auch ablehnend zu verhalten: die Macht der Selbstentscheidung, die Freiheit der Selbstbestimmung. Was der Christ in Beziehung auf die Gnade sagt, daß er immer zuerst der von ihr ergriffene, dann erst und dann aber auch der sie ergreifende sei — dasselbe findet auch auf das allgemeine Verhältnis des Menschen zu Gott seine Anwendung: er lebt leiblich wie geistig aus und durch Gott, durch den in ihm sich bezeugenden Geist Gottes, für und wider dessen Impulse er sich entscheiden kann. Indessen wie er sich auch faktisch bestimme, normal oder abnorm, daß er diese Selbstmacht besitzt, daß er persönliches, bewußtes, freies Wesen ist, darin besteht seine bleibende Verwandtschaft mit Gott, und so dürfen wir sagen: die göttliche Idee des Menschen ist die der kreatürlichen Persönlichkeit, mit andern Worten: es ist der göttliche Gedanke, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Kreatürlichkeit und Endlichkeit abbildlich darzustellen.

Nun gehört es aber zur wesentlichen Eigentümlichkeit der Natur, in welcher die Persönlichkeit wurzelt, daß sie Gattungsnatur ist,

organisiert und bestimmt, sich in einer Vielheit von einander verschiedener Individuen zu explizieren, die ihre natürliche Einheit eben wieder in der ihnen gemeinsamen Gattung haben, wie sie denn auch Alle von dem Einen Anfänger derselben stammen. Der einzelne Mensch, obwohl selbständiges Individuum und als solches geistig wie leiblich eigentümlich geartet, existiert doch immer nur als ein Glied dieses Ganzen, der Menschheit, welche nicht ein atomistisches Aggregat von Einzelheiten, sondern eine lebendige Einheit ist. Hiernach bestimmt sich unsere obige Aussage näher dahin: daß es die göttliche Urbestimmung der Menschheit ist, die absolute Persönlichkeit in der Totalität eines reichgegliederten und doch geschloßnen Organismus kreatürlicher Persönlichkeiten, in dem Organismus Eines großen geistleiblichen Leibes, darzustellen. — Die Ehe ist das gottgeordnete Mittel für diese Gemeinschaft der Menschen untereinander.

Schriftbeweis. Daß der Mensch seinem Begriff nach unter die Kategorie der Kreatur falle, versteht sich nach der Schrift von selbst. Vgl. Genes. 1, 26 f. Offenb. 4, 11. Als Kreatur hat er, wie Alles andere, in dem schöpferischen Worte Gottes den alleinigen Grund seines Seins. Auch sein Geist ist durch dieses Wort geworden, nicht aus Gottes Wesen emaniert. Die Stelle Genes. 2, 7 erhält ihre nähere Erklärung teils durch die Stellen Num. 16, 22, vgl. Hebr. 12, 9., wo Gott ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων, Sach. 12, 1, wo er der Schöpfer des menschlichen Geistes genannt wird, und Jes. 42, 5 Jer. 38, 16, wo die menschliche Seele als geschaffene bezeichnet wird; teils durch die bestimmte Unterscheidung zwischen dem menschlichen als dem geschöpflichen und dem göttlichen Geiste, wie sie durch die ganze Schrift hindurchgeht, und insbesondere Exod. 35, 31. Num. 11, 17. 25. Röm. 8, 14–16. 1. Kor. 2, 11, so wie in den Gebeten der Frommen um den Geist Gottes, Ps. 51, 13 f. 2. Kön. 2, 9, sich ausspricht. Redet doch 2. Kor. 7, 1 sogar von einer Befleckung des menschlichen Geistes, lassen doch Stellen wie Eph. 4, 23. 24 das allgemeine Verderben die ganze Persönlichkeit des Menschen durchdringen und fordern zu einer Erneuerung im Geist auf, τῷ πνεύματι, welches durch den Zusatz τοῦ νοὸς ὑμῶν gerade als das menschliche bestimmt wird. Ist aber der Geist der Korruption zugänglich, von der Sünde infiziert, so kann er weder der Geist Gottes, noch ein substanzieller Ausfluß aus Gott sein. Das ist der Irrtum der meisten Mystiker, gleich gefährlich in seinen praktischen wie theoretischen Konsequenzen.

Was das Wesen des Menschen betrifft, so unterscheide ich nicht, wie es neuerdings gewöhnlich geworden ist, zwischen Natur und Geist, sondern, mit der Schrift, zwischen Leib und Seele, Ps. 73, 26; 84, 3.

Matth. 6, 25; 10, 28, oder Leib und Geist Ps. 143, 4. Kohel. 12, 7. 1. Kor. 5, 3. 5. Beide Leib und Geist sind wesentlich von einander verschieden; der Leib aus den feinsten Elementen des irdischen Stoffes gebildet, vor der Seele geschaffen und erst hernach durch die Mitteilung des geistigen Lebensprinzips begeistet. Es ist daher durchaus irrig, den Leib als das Produkt der Seele, als die Auswirkung, oder wie man auch sagt, als die Projektion derselben im Raume zu betrachten. Hingegen Seele und Geist sind nicht zwei verschiedene Substanzen. Werden sie auch Hebr. 4, 12. 1 Thess. 5, 23 neben einander gestellt, so soll doch damit nicht eine Dreiteilung des Menschen gelehrt sein (vgl. Hofmann, Schriftbew. I S. 296 f.); sonst könnte das Sterben nicht bald als Aufgeben der Seele, Genes. 35, 18. 1. Kön. 17, 21. Ap. Gesch. 15, 26, vgl. 20, 10, bald als Aufgeben des Geistes, Ps. 31, 6. Mtth. 27, 50. Luc. 23, 46. Ap. Gesch. 7, 59, vgl. Luc. 8, 55, bezeichnet werden, sonst könnten die ψυχαί und die πνεύματα der Verstorbenen nicht dasselbe sein, vgl. 1. Pet. 3, 19. Hebr. 12, 23 mit Offenb. 6, 9; 20, 4; [sonst würden auch bei der Bezeichnung innerer Stimmungen die Worte Seele und Geist nicht mit einander wechseln, wie es z. B. Gen. 41, 8. Ps. 51, 19. 42, 6. 43, 5 geschieht. Und so konstituieren σῶμα und ψυχή (Mtth. 10, 28) gleicher Weise wie σῶμα und πνεῦμα (1 Kor. 5, 3. 7, 34; vgl. Jac. 2, 16) den ganzen Menschen]; und πνεῦμα und ψυχή benennen beide das eine geistige Lebensprinzip des Menschen nach seinen zwei Seiten, entsprechend der Doppelseitigkeit seiner ganzen Weltstellung. In ψυχή tritt mehr das Moment der Individualität und der Zuständlichkeit, in πνεῦμα das der Lebensmacht, der Freiheit und der Beziehung auf die höhere Welt hervor, obwohl nicht ausschließlich *). Es berührt sich damit, obwohl nicht ganz, die Unterscheidung, welche Luther in der Auslegung des Magnificat macht: „Das erste Stück, der Geist, ist das höchste, tiefste, edelste Teil des Menschen, damit er geschickt ist, unbegreifliche, unsichtige, ewige Dinge zu fassen und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort inne wohnt. Das andere, die Seele, ist eben derselbe Geist nach der Natur, aber doch in einem andern Werk, nämlich in dem, daß er den Leib lebendig macht und durch ihn wirket . . . und ist seine Art, nicht die unbegreiflichen Dinge zu fassen, sondern was die Vernunft erkennen und ermessen kann.“ — Indem ich also einerseits zwischen Leib und Geist unterscheide, fasse ich andererseits beide nach dem altherkömmlichen Sprachgebrauch, der auch für die Christologie der geeignetste ist, in dem

*) [Sie bezeichnen, wie Luthardt sagt (Kompendium der Dogmatik, 6. Aufl. S. 146) dasselbe geistige Innenleben nach zwei Seiten, πνεῦμα als wirkende generelle Macht, ψυχή als gewirktes individuelles Dasein.]

Namen natura zusammen, dem allerdings das biblische *φύσις* nur beziehungsweise entspricht. Dieser natura, unter der ich mithin den ganzen, von Gott gesetzten geistleiblichen Wesensbestand des Menschen verstehe, setze ich dann das Ich entgegen, und unterscheide so weiter zwischen Natur- und Personleben, ein Unterschied, der von der Schrift überall vorausgesetzt und Thatsache unseres Bewußtseins ist*). — Auf eine nähere Nachweisung unserer einfachen anthropologischen Bestimmung aus der Schrift verzichten wir billig, weil diese jedenfalls die Absicht nicht hat, „eine Naturlehre vom Menschen zu geben."

Dagegen wird die von uns behauptete Bedingtheit des Menschen durch Gott zunächst dadurch bestätigt, daß Stellen, wie Hiob 32, 8. 33, 4. Kohel. 12, 7 den göttlichen, dem Menschen inne wirkenden Geist mit dem eigenen Geiste desselben zu identifizieren scheinen und alle höhere intelligente Thätigkeit des letztern vom erstern ableiten. Soll darin kein Widerspruch gegen die vorhin angeführte Stelle liegen, so können sie nur der möglichst starke Ausdruck für die Immanenz des göttlichen Geistes im menschlichen sein, welche die Schrift auch sonst bezeugt. Denn wie dieser Geist nach Ps. 104, 29. 30 der Träger alles physischen Lebens ist, so auch des menschlichen Lebens, gleichsam die bewegende Seele desselben. Er waltet nicht blos dem Volke Israel und seiner Heilsgeschichte inne, als Gottes Gegenwart in ihr, der Apostel sagt Ap. Gesch. 17, 27. 28 von dem ganzen Menschengeschlechte: *οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχει, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Hiernach ist Gott wirklich das Lebenselement, das uns umgibt und das sich zu unserm geistigen Leben gerade so verhält wie Luft und Hauch zu unserm natürlichen; kein Odemzug des Geistes, kein Pulsschlag des Herzens ohne ihn. Von ihm geht alles Licht und Leben in der Menschheit aus, Joh. 1, 4, jede Anregung zum Guten, Jak. 1, 17, selbst das Suchen und Sehnen nach ihm, Ap. Gesch 17, 27; also auch auf dem Gebiete, das noch außerhalb der Erlösung liegt, erweist sich Gott an ihr fortwährend als wirksam, nicht bloß von außen her, sondern in den innersten Tiefen ihres Geistes; und nicht nur an ihrem Naturleben, sondern auch in ihrem Personleben bezeugt er sich als die Macht der Heiligkeit, Wahrheit und Liebe. Und der Mensch hat ein sonnenhaftes Auge für dieses Licht (Vernunft *νοῦς*), und ein Ohr für dieses Zeugnis (*συνείδησις*), und die Macht, dieses Leben zum freien Inhalt seines Selbst zu machen (*θέλημα*). Es findet also ein stetiger innerer Lebensverkehr Gottes mit dem Menschen statt, und das Resultat dieses Verkehres ist das, was wir Gewissen nennen. Denn allerdings ist das Gewissen eine Bewegung

*) Vgl. Delitzsch, Bibl. Psychol. 2. Aufl. S. 151—156.

des menschlichen Geistes, aber gesetzt ist diese Bewegung durch den göttlichen, in ihm sich bezeugenden Geist. Von ihm hat der Mensch das Bewußtsein des Wahren und Guten, von ihm den Impuls zur sittlichen Selbstbestimmung *). — Eine formale Freiheit, in dem Sinne, wie sie Jul Müller (v. d. Sünde) lehrt, „nach welcher der Mensch sich seinen Inhalt als sittliches Wesen durch eine That der Selbstbestimmung selbst erst setzen, sich selber aus einem Zustand völliger Unbestimmtheit heraus eine sittliche Bestimmtheit geben müßte", können wir ihm deshalb auf keiner Stufe seines Daseins vindizieren; sie würde ihn geradezu zum Schöpfer seiner realen Gottesebenbildlichkeit machen. Die lebendige Immanenz Gottes in ihm gehört mit zu seiner Idee.

Daß wir nun diese in die kreatürliche Persönlichkeit setzen dürfen, dafür haben wir zwar kein unmittelbares Zeugnis der Schrift; wir entnehmen es jedoch aus Genes. 1, 26. vgl. mit 5, 1. 9, 6. 1 Kor. 11, 7. Jak. 3, 9; denn wenn nach den letztern Stellen das Ebenbild Gottes als noch vorhandene, währende Bestimmtheit des Menschen gedacht werden muß, nach der ersteren aber dasjenige ist, was ihn von allen Naturwesen spezifisch unterscheidet und seinen Herrscherberuf begründet, so muß es zunächst in der Persönlichkeit liegen, durch die er mit Gott verwandt ist. Und dies bestätigt Ap. Gesch. 17, 28: *τοῦ (θεοῦ) γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*. „Wie könnte denn der Mensch Gottes Bild genannt werden, wäre er nicht mit Vernunft, mit Selbstbestimmung und Selbstmacht begabt?" Greg. v. Nyss. Or. cat. 5. Augustin de gen. ad lit. III, 20: Hic etiam illud non est praetereundum, quod cum dixisset ad *imaginem nostram* statim subjungit: et *habeant potestatem* etc.; ut videlicet intelligamus, in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationabilibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio nomine commodius appellatur. Nur kann ich die Gottesbildlichkeit nicht mit Müller ausschließlich auf den Geist beschränken, sie bezieht sich auf den ganzen Menschen, wie schon Petavius Dogm. III, 163 richtig gesehen hat, obwohl sie zunächst in jener wurzelt. Und eben so wenig kann ich sie in der Persönlichkeit aufgehen lassen, denn sie schließt ja doch jedenfalls die Herrschaft über die Erde ein,

---

*) [„Das Gewissen ist der innerste Punkt des Menschen, da wo er mit Gott selbst zusammenhängt, ein Erzeugnis des Kontakts des menschlichen und des göttlichen Geistes ... Wie es in seiner Existenz ein Zeugnis von dem Zusammenhange ist, welchen Gott auch mit dem sündig gewordenen Menschen sich noch bewahrt hat, so setzt es auch in seiner Thätigkeit beide in Beziehung zu einander ... Hinter dem Gewissen steht der Wille des im Geiste gegenwärtigen und sich bezeugenden Gottes." Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 444.]

was schon auf ein dem Willen Gottes gemäßes Verhalten hindeutet; nur daß das ethische Moment, das darin liegt, in unserer Stelle nicht näher erklärt ist. Wir dürfen daher einen weiteren Aufschluß darüber aus dem N. Test. erwarten.

Für die natürliche Einheit der Menschheit genügt es hier an Genes. 1, 27. 28 u. Ap. Gesch. 17, 24—26 zu erinnern, welche die Abstammung unsers Geschlechts von Einem Paare, oder sofern das Weib aus dem Manne ist (Gen. 2, 21 f.), von dem Einen Adam bezeugen, und an Röm. 5, 12, wo die Menschheit als Ein Organismus gedacht ist.

Die Grundbestimmungen unseres § haben den einstimmigen Consensus der kirchlichen Lehre für sich. Denn

1) bekennt diese in ihrer Glaubensregel eine Schöpfung aus Nichts, und wendet selbstverständlich diesen Begriff auch auf den Geist des Menschen an. Iren. III. 8, 3: altera sunt, quae constituta sunt ab eo qui fecit. IV. 11, 2: Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit. Daher unterscheiden die VV. zu Genes. 2, 7 zwischen der Pnoe und dem Pneuma Gottes; jenes der geschöpfliche von Gott eingehauchte Geist, das kreatürliche Leben, ist endlich, an sich vergänglich, dieses ist das substanzielle göttliche Leben, an welchem teilnehmend jener das wahre Leben hat. So schon Justin. M. Dial. c. Tr. 5 und der Verf. der pseudojustin. Schrift de resurr. carn. 8, wo er den gnostischen Satz: ἡ ψυχή ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα bekämpft; so insbesondere Irenäus adv. Haer. II, 34, 2. 4: Sicut corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult, sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam; V. 12, 2: ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς . . . καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν ff. V. 7, 1; so Clemens Alex. Strom. II, p. 467 (ed. Pott.): „Gott hat keine physische Verwandtschaft mit uns, εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν. Origenes erklärt es für σφόδρα ἀσεβὲς, ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει . . . λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ θεῷ in Joh. T. XIII. 25, und stellt es als Kirchenlehre auf: Omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel creatae, de Pr. I, 7, 1; selbst Tertullian, der eine substanzielle Einheit der menschlichen Seele mit Gott statuiert, unterscheidet doch in ähnlicher Weise wie Iren., adv. Marc. II, 9. „Der afflatus, die anima, ist nicht der spiritus selbst, sondern dessen Bild, und reicht nicht ad ipsam vim divinitatis; es fehlt ihr die non delinquendi felicitas . . . Opus aliud sit necesse est ab artifice; ita nec afflatus factus a spiritu ideo erit spiritus; ipsum, quod anima, vocitatus est flatus. Vgl. de anim. 11. Die Trichotomie machte es allerdings ein=

zelnen Kirchenlehrern schwerer, den menschlichen und den göttlichen Logos scharf auseinanderzuhalten (vgl. Winter, die Ethik des Clemens von Alex. S. 95 f., sowie meine Monogr. über Origenes S. 136 ff.), allein sie kam, gerade um der bedenklichen Konsequenzen willen, die sie für die Christologie hatte (Apollinaris), allmählich ab. Besonders seit dem arianischen Streit hob man die Geschöpflichkeit des Menschen und den substanziellen Unterschied desselben, als der durch Gottes Willen aus Nichts geschaffenen Kreatur, recht stark hervor, z. B. Athanasius c. Ar. I, 29 ff., und wenn auch jetzt noch die Seele ein Einhauch Gottes genannt wird, so steht doch sogleich die Verwahrung daneben: *ἐκεῖνο δὲ τὸ ἐμφύσημα οὐ μέρος τι τῆς θείας οὐσίας,* Theodoret. Fab. haer. V, 9., Cyrill, de Ador. in Spir.: *ἀμαθὲς ἄρα τὸ εἰς ψυχὴν οἴεσθαι μεταπεπλάσθαι τὸ πνεῦμα (θεοῦ)*; „ein anderes ist die Einhauchung der Pnoe, und ein anderes die Mitteilung des heil. Geistes", vgl. Thes. 34, p. 344, u. adv. Anthropom. c. 2 (T. VI, 368). Eben so Basilius*). — Was das Abendland betr., so genügt es, an Augustin zu erinnern, de Trin. XIV, 10: Mens humana non est ejus naturae cujus Deus est; de gen. ad lit. Op. imperf. c. 1: Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eumque fecisse et creasse omnia quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi jubet, ita ut creatura omnis, sive intellectualis sive corporalis ... sive invisibilis, non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo, nihilque in ea esse, quod ad Trinitatem pertineat . . quapropter creaturam universam neque consubstantialem Deo neque coaeternam fas est credere. Vgl. de civ. D. XI, 26: Et nos quidem in nobis tametsi non aequalem, imo valde longeque distantem neque coaeternam et . . non ejusdem substantiae cujus est Deus imaginem Dei agnoscimus, sc. den vernünftigen Geist. Vgl. XII, 13: Fecit Deus animam sufflando, nam quid est aliud sufflare, quam flatum facere? Vgl. de civ. D. XIII, 24 u. de gen. ad lit. VII, 28: Ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei**). Die prot. DD. endlich lehren eben so einstimmig: Deus creavit animam rationalem, Chemnitz I, 300; Gerhard L. IX, 239: Inspiratio Dei traditio est animae rationalis; non ex intimo ore suae essentiae spirat Deus animam hominis, sed animam in tempore extra suam essentiam creatam homini inspiravit. Dabei verwerfen sie die Gegenlehre ausdrücklich. Vgl. Calov III, 973 ***).

---

*) Überhaupt findet sich jene falsche Identifizierung bei den VV. weit seltner, als man gewöhnlich annimmt.

**) Vgl. Th. Gangauf: Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus, I. Abth. 141 ff.

***) Mit dieser Inspiration der Seele lassen sie unmittelbar die Anerschaffung des göttl. Ebenbildes verbunden sein.

Ueber die Natur des Menschen bemerken wir hier nur so viel, daß selbst durch die schwankenden Äußerungen derjenigen griech. VV., die eine Trichotomie lehren, immer die Dichotomie als Grundbestimmung hindurchgeht, welche auch Johannes D. II, 12 mit Athanasius, den Kappadociern, Theodoret u. A. lehrt: ψυχὴ λογικὴ und σῶμα*). Denn, wo sie die Seele dem Logos oder Pneuma entgegensetzen, da verstehen sie unter jener das animalische Lebensprinzip. Die Abendländer, von Irenäus an**), statuieren ohnehin sämtlich Eine menschliche Seele: homo constat ex corpore et anima oder spiritu. Tertull. de an. c. 10. 11. 20: anima unius substantiae, anima et spiritus non duo. Augustin: Nihil est in homine, quod ad ejus substantiam pertineat atque naturam, praeter corpus et animam. Anima heißt sie secundum id quod animans corpus animal facit; spiritus, als potentia rationalis***). [Ebenso vertreten die Scholastiker die dichotomistische Anschauung; Anselm: constat homo ex duabus naturis, ex natura animae et ex natura carnis. Vgl. Kahnis, Dogmatik. 1. Ausg. II. S. 295]. Die protest. DD. aber haben die Zweiteilung sogar als Dogma aufgestellt, mit ausdrücklicher Verwerfung der andern und im Gegensatz gegen die Mystiker, Calov III, 1074; dabei lehnen sie die platonische Ansicht ab, nach welcher der Begriff des Menschen in der Seele aufgehen und der Leib blos accidenzielles instrumentum derselben sein soll. Corpus est pars essentialis hominis, Calov a. a. O. 1121. Mit Recht: ad veritatem et constitutionem humanae naturae pertinet corpus, Gen. 2, 7. Matth. 10, 28.

2) Eben so einstimmig setzten die Kirchenlehrer das göttliche Ebenbild am Menschen in die Intelligenz und Freiheit. Der Unterschied ist nur, daß es einige auf den ganzen Menschen und deshalb auch auf den Leib mitbeziehen, wie der Verf. der Schrift de resurrect. (c. 7), der aus der Kombination von Genes. 1, 26 u. 2, 7 schließt: δῆλον οὖν, ὡς κατ' εἰκόνα θεοῦ πλασσόμενος ὁ ἄνθρωπος ἦν σαρκικός, wie Irenäus Haer. V. 6, 1: imago in plasmate, Tertullian de resurr. carn. c. 6: limus ille, jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne etc., de bapt. 5; die Meisten aber ausschließlich auf die geistige Natur des Menschen: εἰκὼν ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ. So die Alexandriner, so Athanasius c. gent. 2. 34. und die spät. griech. VV., deren zusammengefaßte Ansicht bei Johannes v. Dam. II, 12 τὸ μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα τὸ νοερὸν δηλοῖ καὶ αὐτεξούσιον . . . οἰκεία γὰρ θεῷ ἡ λογικὴ φύσις. Κατ' εἰκόνα νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν αὐτόν. Aber auch jene setzen den unterscheidenden Vorzug des Menschen vor allen

---

*) Für Clemens Al. vgl. Winter a. a. O. S. 55.

**) Über die oft mißverstandene Stelle V. 9, 1. s. unten.

***) Das Nähere bei Gangauf a. a. O. 205 ff.

irdischen Kreaturen in das νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον, Justin Apol. I, 28. II, 14. Irenäus IV. 4, 3: Homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, sibi ipsi causa est, ut aliquando frumentum quidem, aliquando palea fiat. Tertullian c. Marc. II, 5: Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam. Ebenso Augustin: Ubi imago Dei? in mente, in intellectu, in voluntate. Tract. 23 in Evg. Joh.: In ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei: in similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua creatorem agnoscamus; nur daß er das Urbild, nach welchem der Mensch geschaffen ist, in die ganze Trinität setzt, während die Älteren gewöhnlich in den Logos. Immer legen sie also auf die freie selbstbewußte Persönlichkeit den Nachdruck; gerade in ihr sehen sie die Gottesbildlichkeit des Menschen. Vgl. noch Gregor v. Nyss. Orat. cat. 5. Johannes D. III, 14. pag. 227. Augustin de Civ. D. XIII, 23.

Indessen geht sie ihnen doch in dieser formalen Ähnlichkeit nicht auf; vielmehr klingt der Gedanke an eine ethische Konformität mit Gott überall durch ihre Darstellungen hindurch, worüber das Nähere im flgb. § ; die Scholastiker aber trennten beides ganz von einander, und dieser irrigen Distinktion gegenüber legen dann allerdings die protest. DD. gerade auf letzteres Moment das ganze Gewicht. Dennoch verkennen sie das Wahre an der altkirchlichen Lehre nicht. Sie unterscheiden zwischen imago im engeren und weiteren Sinne, und sind ganz einverstanden, daß es, im letzteren genommen, auf die geistige Persönlichkeit des Menschen und die darin wurzelnden Vermögen bezogen werde. Luther zu Gen. 1, 26: „Moses zeigt an, daß der Mensch nicht allein Gott ähnlich und gleich ist in dem, daß er die Vernunft oder Verstand und einen Willen hat, sondern daß er auch Gott gleichförmig d. i. einen solchen Willen und Verstand hat, womit er Gott versteht" u. s. w. Gerhard L. IX. 245. Conf. cathol. 1371, wo mehrfache Unterscheidungen angegeben werden, z. B. conformitas principalis und minus principalis; haec consistit primo in anima, tum quoad substantiam, tum quoad attributa*). Ebd. p. 1381. Si divina imago sumatur pro ipsa essentia animae, pro intellectu et reliquis facultatibus . . . pro generali quadam congruentia qua anima hominis τὰ θεῖα exprimit: non est dicendum, eam per lapsum periisse; siquidem haec omnia animadvertuntur in anima hominis post lapsum. Insb. Baier, Comp. theol. posit. P. I, 4, §. 7: Generaliter accepta imago divina includit suo ambitu etiam ipsum esse

---

*) Dieselbe Unterscheidung findet sich auch bei Thomas Aq., nur daß ihm das minus princ. den Hauptbegriff bildet.

spirituale animae etc. Cum enim inter esse spir. Dei et esse spirituale animae humanae, inter intellectum et voluntatem Dei et intellectum et voluntatem hominis congruentia quaedam sit, fatendum erit, a Deo, seipsum tamquam causam exemplarem intuente, ita conditum fuisse adeoque hoc ipso imaginem Dei gerere hominem. Quenstedt I, 150. Hiermit stellt sich der Consensus mit der alten Kirche heraus.

3) Diese läßt den Menschen mit Vernunft und Freiheit begabt sein, damit er Gott erkennen, aufnehmen und der seligen Gemeinschaft mit ihm teilhaftig werden könne. Dabei betonen die VV. sämtlich, im Gegensatz gegen gnostische und fatalistische Irrtümer, auf's stärkste die Möglichkeit der freien Selbstentscheidung für oder wider Gott, das τρέπεσθαι ἐπ᾽ ἀμφότερα, das posse perseverare und deficere, recedere a Deo, a bono (vgl. statt aller Athan. c. gentes 2–4); ersteres jedoch immer nur unter Voraussetzung göttlicher Ein- und Mitwirkung*). Nur durch sie vermag der Mensch physisch und geistig zu leben, vernünftig, gut, gotteinig zu bleiben und zu werden. In der mannigfaltigsten Weise spricht sich dieser Gedanke aus. Bei Irenäus in der Behauptung, daß die menschliche Seele erst durch die wirksame Immanenz des göttlichen Geistes in ihr wahrhaftig geistig lebe und ihre höhere Bestimmung erfülle, außerdem in's Fleisch herabsinke und dem Tode verfalle. V. 9, 1: Quotquot id quod salvat et format et unitatem (efficit) non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis, quippe qui non habent spiritum Dei in se . . . quoniam non habent spiritum, qui vivificet hominem. 3. Ubi autem spiritus patris, ibi homo vivens. V. 7, 2 und IV. 20, 5: „Das Leben entspringt aus der Teilnahme an Gott, an Gott teilhaben aber ist Gott erkennen und seine Güte schmecken"; bei Justin Dial. c. Tr. c. 6; bei den Alexandrinern in der Lehre vom λόγος σπερματικός, besonders bei Origenes de Pr. I. 3, 8: Der Vater umfaßt mit seiner Wirksamkeit Alles; er gibt und erhält Allem das Sein. Die eigentümliche Sphäre des Sohnes beschränkt sich auf die Gesamtheit der vernünftigen Wesen, Gute wie Böse; sie sind alle des Logos teilhaftig und tragen dadurch den Samen der Weisheit und Erkenntnis in sich; die des heil. Geistes auf die Heiligen. Vgl. I. 2, 4. Ohne den Logos gibt es keine wirkliche Vernünftigkeit, keine Wahrheit, kein Licht, keine Kraft weder für die Menschen noch für die übrigen vernünftigen Wesen. Er ist die Sonne für die ganze intelligible Welt, er das Leben der gesamten Kreatur, die Stufenleiter auf der man von unten nach oben aufsteigt —, ohne ihn keine kreatürliche Heiligkeit.

---

*) Was gewöhnlich übersehen wird, und insbesondere für das Verhältnis der gr. VV. zum Pelagianismus von Wichtigkeit ist.

Vgl. meine Monogr. S. 138—144 und a. a. O. 8, 3: Natura spiritus s. naturaliter vel substantialiter sancta est. Si qua autem alia natura sancta est, ex assumtione vel inspiratione spir. s. habet ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest quod accidit. Eben so läßt auch Athanasius nicht nur die ganze Schöpfung vom Logos getragen, durchwaltet und erleuchtet werden, dergestalt, daß in dem Moment, da er sich aus ihr zurückzöge, alles und jedes in's nichts zurücksänke (c. Gent. 27. 40—42), sondern er läßt den Menschen nur durch ihn geistig und geistlich leben. „So wie er an sich ist, ist dem Menschen die höhere Welt verschlossen, aber der Logos gibt ihm, indem er sich ihm mitteilt, den Gedanken der Ewigkeit, die Erkenntnis Gottes, die Kraft in Gott zu leben, in's Herz" (c. Gent. 2, de inc. 11. 12). Die Seele ist die Offenbarungsstätte des Logos; kehrt sie sich von ihm ab, so fällt sie der Nacht und dem Tode anheim. Vgl. c. Gent. 30. 33 f. Ähnliches lehren alle griech. VV. Nach Greg. v. Nz. ist Gott das absolut Gute, alles andere Gute aber *ἀπόῤῥοια τοῦ πρώτου καλοῦ* Orat. 36; nach Cyrill „ist Gott das Leben aller Dinge und der Menschen insbesondere; er ist in ihnen durch seinen Logos als das Leben und als das Licht; *μετέχοντες αὐτοῦ* haben sie beides" Comm. in Joh. p. 53 (T. IV.); und in welcher Weite das der alexandrinische Bischof meine, ersieht man daraus, daß er sogleich, Joh. 1, 5 freilich irrig erklärend, fortfährt, unter der Finsternis sei hier nicht die abgefallene Welt zu verstehen, sondern die gesamte vernünftige Kreatur, wie sie an sich dem Logos gegenüber ist. „Denn an sich hat sie zwar die Empfänglichkeit (*δεκτικά εἰσιν*), aber erst durch die wunderbare Immanenz des Logos in ihnen (*ἑαυτὸν ὅλοις τοῖς οὖσιν καταμιγνύς*) werden sie wirklich vernünftig (*λογικεύεται τὰ λογικά*) und gewinnen sie Einsicht, Weisheit" u. s. w. p. 58. 59. Vgl. auch Chrysost. zu Hebr. 1, 3, und Basilius de Sp. s. 16. Diese Beispiele mögen für die morgenländische Kirche genügen.

Im Abendland hat Augustin dieselbe Anschauung noch tiefer entwickelt. Es ist der oberste Grundsatz seiner Theologie: Omne bonum aut Deus, aut ex Deo. Davon macht er die umfassendste Anwendung auf alles Daseiende, de Gen. ad. lit. IV, 12. de Civ. D. XII, 25: Si potentiam suam fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut antequam fierent non fuerunt. Conf. IV, 12: Non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt; auf die Erkenntnis der Wahrheit de lib. arb. II, 12—15, de gen. ad. lit., Op. imp. c. 16: In Deo est illa sapientia, quae non participando sapiens est, sed cujus participatione sapiens est anima, quaecunque sapiens est; auf das ethische Gebiet de Trinit. VIII, 3: Deus est ipsum bonum, bonum omnis boni. Quaecunque bona sunt, participatione ejus bona sunt, ebd. V, 6: Hoc bonum non

longe positum est ab unoquoque nostrum, in illo enim vivimus et movemur et sumus. Vgl. Conf. IV, 16. De civ. D. XIII, 2: Vivit anima ex Deo. Vgl. Enchir. 9. De nat. et gr. 26: Sicut oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic homo etiam perfectissime justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adjuvetur, recte non potest vivere. Daher bedurfte der Mensch auch vor dem Falle des göttlichen adjutorii, um in der Gemeinschaft mit Gott stehen und bleiben zu können: quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. De corr. et grat. 10. 11. Um wie viel mehr bedarf er es jetzt! Vgl. zu Ps. 134 (135): Ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono; mihi autem adhaerere Deo bonum est, qui non eguit a quo fieret bonus, sed eguerunt illo caetera, ut fierent bona. „Er ist die Quelle alles Lichts und Lebens; selbst der verborgene Zug des Herzens nach oben hat an ihm seinen letzten Grund"; aus dieser erfahrungsmäßigen Wahrheit quillt das Gebet des Kirchenvaters: Invoco te, Deus meus, misericordia mea, . . . invoco te in animam meam, quam praeparas ad capiendum te, ex desiderio quod inspiras ei. Conf. XIII, 1. Vgl. Solil. 31. —

Wahr und schön Anselmus Monol. c. XIV: Ubi ipsa summa essentia non est, nihil est. Ubique igitur est et per omnia et in omnibus (quae per ipsam facta sunt) . . . cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat — Eadem est quae in omnibus est et per omnia, ex qua et per quam et in qua omnia.

Die spätere Scholastik faßte allerdings, im Zusammenhang mit ihrem Semipelagianismus, das Verhältnis Gottes zur Welt mehr als ein äußerliches Nebeneinander auf, aber die Mystik vertiefte es wieder (Nikolaus v. Cusa u. Tauler), und Luther spricht schon in seinen frühesten Schriften den Gedanken an die Immanenz Gottes in der Welt und in der Menschheit insbesondere als stetigen Grund ihres Lebens mit aller Entschiedenheit aus*). Er hat ihn auch später unverrückt festgehalten. In der Vorrede zu den Predigten über das erste Buch Mosis heißt es: „Wer das versteht (daß Gott alle Dinge im Himmel und auf Erden thue, schaffe und wirke), der wird bald inne, daß der Mensch keine Ader regen, auch nicht einen Gedanken haben kann, Gott muß es wirken, daß sein Leben gar in seiner Hand nicht steht, sondern bloß in Gottes Hand", Bd. 33. S. 26. Die lutherischen DD. entwickeln dieselben Grundgedanken teils in der Lehre vom concursus, teils in der von der unio mystica. Ersteren betr. sagen sie: Gott sei bei Allem, was in der Welt geschieht, insbesondere bei den

---

*) Vgl. Hering, die Mystik Luthers.

Handlungen der Mitmenschen mitwirkend und mitthätig; in Deo sumus et movemur, i. e. omnes nostras actiones et motus ipsius concursu perficimus, adeo ut sine ejus concursu ne digitum quidem extendere, ne minimum quidem motum producere possimus, Quenst. l. c. 13 p. 762. 782. Dieser concursus ist ein unmittelbarer influxus Dei in actionem et effectum creaturae, der jedoch die natürliche Freiheit nicht aufhebt, und erstreckt sich auf alle Handlungen derselben, abgesehen von ihrer ethischen Beschaffenheit, also sowohl auf die bösen als auf die guten. Zu letzteren aber concurrit Deus peculiari influxu, cum alias ex nobis, tamquam ex nobis, non simus idonei, aliquid ejusmodi cogitare, nedum facere, Baier, a. a. O. P. I, cap. 5 §. 12. Für diese allgemeine Ein- und Innewirkung Gottes im Menschen ist dann die unio mystica (generalis) — wohl zu unterscheiden von der unio m. specialis oder gratiosa, welche eine weit höhere und innigere als jene ist — nur der stärkste und bezeichnendste Ausdruck; sie besteht nicht bloß in der operatio Gottes auf den Menschen, sie wird als unio cum substantia Dei, als unio, qua Deus se et substantiam suam omnibus hominibus communicat, bestimmt, sie ist die *περιχώρησις* divina, qua in Deo et vivimus et movemur et sumus. Calov. Syst. X. 511. Quenst. a. a. O. u. II. c. 886. 898. Hollaz Examen 933. — Wir sehen, die Kirche stellt den Menschen von vornherein in das Verhältnis der Dependenz zu Gott; wie er für Gott organisiert ist, so kann er auch nur durch Mitteilung Gottes an ihn und Einwirkung Gottes auf ihn geistig und geistlich werden, was er soll.

4) Endlich geht durch die ganze Patristik der Gedanke hindurch, daß in Adam die Menschheit als Eine geschaffen und in ihm, als in ihrer *ἀπαρχή*, beschlossen war, weshalb sein Abfall eine Gesamtthat des Geschlechtes ist, die an der Erlösungsthat des zweiten Adams ihr Gegenbild hat. Wir erinnern hier nur beispielsweise an den Ausspruch Tertullians de test. an. 6: omnium gentium u n u s h o m o, varium nomen est; una anima, varia vox; unus spiritus, varius sonus, und an das bekannte Augustinische: Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus (de Civ. XIII, 14) u. ebd. XII, 27: Deus propterea voluit creare u n u m, de quo multitudo propagaretur, ut hac admonitione etiam in multis concors unitas servaretur. Ebenso betrachten die protest. DD. den ersten Adam als radix und principium totius generis humani, und zwar nicht bloß, weil in ihm als dem Einen Anfänger die Vielen potentiell beschlossen gewesen seien, sondern wie Gerhard, L. X. 312 ff. sagt, weil Adam totius generis personam gerebat, und wie vor ihm Balth. Meißner, weil ejus voluntas ex creatoris voluntate censebatur nostra (bei Calov V. 159). Wenn andere, wie Buddeus, um die Zurechnung der Sünde Adams zu erklären, ihn einerseits als principium

naturale, andererseits als princ. morale oder als Bundeshaupt des Geschlechtes bezeichneten, so war durch diese Distinktion das Verständnis eher erschwert als gefördert. Die Menschheit ist als Eine von Gott gewollt und wird als Eine von ihm angeschaut. „Die Idee vom Menschen, wie solche Gott von ihm hat, ist nicht bloß die Idee von ihm als Individuum und Person, sondern zugleich die Idee von ihm als Gattung, d. h. jene Idee ist nicht die Vorstellung von einem kollektiven, sondern organischen Ganzen" (Günther). Ähnlich äußert sich Hofmann: „wir bleiben bei der einfachen Thatsache jener Einheit des Menschengeschlechts, vermöge welcher jeder Einzelne nicht nur Glied des Geschlechts, sondern auch der Anfang desselben sein Anfang ist (Schriftbeweis I, S. 540). — [Mit Recht aber macht Frank (Syst. d. christl. Wahrh. S. 360 f.) darauf aufmerksam, wie in dieser Einheitlichkeit des Geschlechts der Gedanke liegt, daß das menschl. Individuum nicht bloß Mittel zum Zweck, sondern zugleich Selbstzweck ist, indem es so von vornherein die Bestimmung in sich trägt, für das Ganze und durch das Ganze zu sein, andererseits aber darüber hinauszustreben und sich zu einem Fürsichsein zu entwickeln, für welches die geschlechtl. Bestimmtheit nur der Durchgangspunkt ist. Durch diesen Zusammenhang mit dem spezifischen Wesen des Menschen verliert der bibl. Bericht von seinem einheitlichen Anfange den Charakter der Äußerlichkeit und Zufälligkeit]. — Mit Recht lehren unsere DD., gegenüber den katholischen und reformierten, daß die Entwicklung der Menschheit zur Vielheit der Individuen auf dem Weg des Traducianismus geschehe. [Während der Präexistantianismus, nach welchem die sogleich von Anfang an geschaffenen Seelen nachher in die entsprechenden Körper übergehen, entschieden gegen die Lehre der Schrift, insbesondere gegen Gen. 3. u. Röm. 5, 12 ff. verstößt, scheint der Kreatianismus, der jede einzelne Seele unmittelbar von Gott geschaffen und dem von den Eltern gezeugten Leibe eingepflanzt werden läßt, nicht ohne Schriftgrund zu sein. Vgl. insbesondere Ps. 139, 13 ff. Hiob 10, 8 ff. Jerem. 38, 16. Sach. 12, 1. Apgesch. 17, 25. Hebr. 12, 9]. Allein er hat sowohl Genes. 1, 26 als Genes. 2, 2 gegen sich, denn er hebt die streng gezogene Grenze zwischen der schöpferischen Thätigkeit Gottes, die mit Genes. 2, 2 abschließt, und zwischen seinem mittelbaren schöpferischen Walten, das sich daran anschließt, auf; er zerstört die organische Einheit des Menschengeschlechtes (Röm. 5, 12 ff.), läßt die natürliche geistleibliche Eigentümlichkeit der Geschlechter, Völker u. s. w. unerklärt und widerspricht der biblischen Lehre von der Erbsünde, welche den Traducianismus zur Voraussetzung hat*). Daraus folgt jedoch gar nicht, daß die Einwirkung Gottes auf die Entstehung der einzelnen Individuen ausgeschlossen sei, nur wird sie nicht als schöpferische, sondern

---

*) Vgl. Delitzsch, Psychologie S. 106 ff.

als bildende und mitwirkende zu fassen sein. [Das Kind ist ja nicht eine einfache Reproduktion des in den Eltern Vorhandenen; jeder Einzelne ist in seiner Art ein Original, ein eigentümlicher Gedanke Gottes.] Es wird sich darum so verhalten, wie Martensen (Die christl. Dogmatik, 4. Aufl. Kiel 1858, S. 125) sagt, daß jedes menschliche Individuum ein Produkt der natürlichen Thätigkeit der Gattung ist, daß aber diese geheimnisvolle Naturthätigkeit Organ und Mittel ist für die individualisierende Thätigkeit Gottes. So durfte nicht nur den angegebenen kreatianisch lautenden Schriftstellen ihr Recht werden, sondern es läßt sich hieraus auch zugleich begreifen, wie die wunderbare Mannigfaltigkeit der Individuen, die Eigentümlichkeit der Begabung und des Talentes, obwohl durch die natürliche Abstammung begründet, doch zugleich auf göttlicher Kausalität beruht.

§. 20.

Unmöglich kann indessen in der bloßen Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott, welche mit der kreatürlichen Persönlichkeit gegeben ist, die göttliche Idee der Menschheit aufgehen. Ihre Verwirklichung ist der Wille Gottes, ist das Ziel seiner gesamten Liebesoffenbarung, seiner Selbstbezeugung für uns und an uns. So lange dem Menschen diese Gemeinschaft fehlt, entspricht er dem Willen Gottes so wenig, daß er vielmehr Gegenstand seines Unwillens ist; erst wenn sein Wollen, Denken und Leben Gott zum Inhalt hat, wenn er an Gott sich hingebend von Gottes Liebe sich erfüllen und bestimmen läßt, erst dann entspricht er seiner göttlichen Bestimmung und ist er Gott angenehm. Die Gemeinschaft mit Gott muß also ein wesentliches, oder vielmehr das wesentlichste Moment in der Idee der Menschheit sein; die Persönlichkeit kann selbst nur die Bedeutung des Mittels für sie haben, wie sie denn in der That nur dann das Gesetz ihres Wesens erfüllt, wenn sie sich dafür aufschließt; außerdem ist sie eine Form ohne den rechten Inhalt. Niemand aber steht für sich allein in solcher Gottesgemeinschaft, sondern immer als Glied einer großen Gottesgemeinde, die mit ihm zur selbigen Gemeinschaft berufen und durch sie geistig verbunden ist. Und eben darin verklärt sich die bloß natürliche Gattungseinheit zur ethischen, womit sie erst ihre Weihe empfängt. — In uns hat nun freilich diese Gemeinschaft nach ihren beiden Seiten eine noch sehr unvollkommene Gestalt; sie ist noch durch die Selbstsucht gehemmt, durch die Sünde vielfach getrübt, erst im Werden begriffen. Aber sie trägt einen mächtigen Zug nach Vollendung in sich, sie strebt einem Ziele zu, welches nicht als bloße Idee, sondern als geschichtliches Vorbild, in

konkreter Leibhaftigkeit vor uns steht. Und das ist die Gemeinschaft mit Gott, wie sie in Christo erschienen und in ihm der Menschheit als letztes, durch die erlösende Gnade zu erreichendes Ziel hingestellt ist: die schlechthin vollkommene, die ganze Person umfassende Gemeinschaft des Menschen Jesus mit seinem Vater, als solche zugleich das Prinzip der gliedlichen, durch den heil. Geist vermittelten, Gemeinschaft seiner Gemeinde. In dem geschichtlichen Verhältnis Christi zu Gott reflektieren sich aber, wie wir wissen, ewige, trinitarische Beziehungen. Nehmen wir nun hinzu, was wir im vorigen § aufstellten, so wird es die göttliche Urbestimmung der Menschheit sein: das Verhältnis, in dem der Sohn zum Vater steht, dieses Verhältnis persönlicher Gemeinschaft in Bedingtheit und Freiheit, in wechselseitiger, empfangender und sich hingebender Liebe — abbildlich darzustellen, und zwar in einem geschlossenen Organismus kreatürlicher Persönlichkeiten, näher in einem Reiche, dessen Glieder in heiliger Liebesgemeinschaft einerseits mit dem dreieinigen Gotte, andrerseits mit sich selber stehen, d. h. in einem Reiche Gottes. Das ist die Idee der Menschheit, der schönste Liebesgedanke Gottes, ein Beschluß seiner wunderbaren, herablassenden, ja sich selbst verleugnenden Liebe, sofern nämlich in der Idee eines Reiches kreatürlich freier Wesen die Möglichkeit der Abkehr von Gott mitgesetzt ist, als die negative Bedingung der sittlichen Freiheit.

Die Menschheit hat also kraft ihrer Idee an dem Sohne Gottes ihr Urbild, aber sie hat an ihm zugleich ihr Ziel. Denn als kreatürliche ist sie auch die werdende, von vorn herein bestimmt, auf dem Wege freier Bewegung, in successiver Entwicklung ihre Idee selbstthätig und allseitig zu verwirklichen, wie sich später näher zeigen wird. Das göttliche Agens aber, das ihr durch seine Innewirkung die Erreichung dieses Zieles ermöglicht, ist der heil. Geist.

In sofern sagen wir: die Menschheit hat ihren Prototyp an dem Verhältnis, wie es zwischen dem Sohne und dem Vater im heil. Geiste besteht.

Wie hoch erscheint von da aus ihre Würde, und welch' ein helles Licht fällt von daher gleichsam im voraus auf ihre Wege. Ist sie vom Vater ewig im Sohne gewollt und gedacht, so trägt er sie als einen Lieblingsgedanken im Herzen, so liebt er sie in ihrem Urbild, welches der Gegenstand seines absoluten Wohlgefallens ist, und ist ihr Verhältnis zu ihm von vorn herein durch den Sohn vermittelt; darf man also nicht erwarten, daß dieser, wenn sie nun in das Dasein,

in die Zeit herein und durch die Geschichte hindurchgeht, sich auch als der Vermittler zwischen ihr und Gott erweisen werde?

So erhaben aber auch der göttliche Gedanke der Menschheit ist, es ist doch immer nicht der Gedanke des absoluten Ebenbildes Gottes; nicht den ewigen Sohn, nicht sein anderes, ihm wesentlich gleiches Ich, denkt Gott, indem er jene denkt, sondern das kreatürliche Abbild desselben; auch seiner Idee nach ist der Mensch nicht wesenseins mit Gott, sondern gottverwandt.

Der Schriftbeweis für das Obige liegt nicht in den Aussagen über den Urstand der Menschheit, sondern über das durch die Erlösung zu erreichende Ziel. Dafür ist der eigentliche locus classicus das Gebetswort des Erlösers Joh. 17, 21. 22: *ἵνα πάντες ἓν ὦσι, καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν — ἵνα ὦσιν ἕν, καθὼς ἡμεῖς ἕν ἐσμεν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί· ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν.* Vgl. 1. Joh. 1, 3 die *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς κ. μ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Der Inhalt dieses centralen Grundgedankens entfaltet sich näher in einer zwiefachen Reihe von Aussagen, einmal über die christlichen Individuen, sodann über die Gesamtheit derselben. Die Bestimmung des Individuums ist: Verklärung in das Bild des Sohnes Gottes Röm. 8, 29. 1. Joh. 3, 2, und zwar in ethischer und physischer Hinsicht. Nach der ethischen Seite wird das Verhältnis, in das der Mensch durch Christus zu Gott gesetzt werden soll, bezeichnet als *υἱοθεσία*, Joh. 1, 12. Ephes. 1, 5. Galat. 4, 5, das entsprechende Verhalten, zu dem er erzogen werden soll, als Heiligung, 1. Thess. 4, 7, als Heiligkeit, 1. Petr. 1, 15. 16. Ephes. 4, 24, als vollkommene persönliche Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo, worin eo ipso die lautere Gotteserkenntnis mit einbegriffen ist, 1. Joh. 4, 13. 16; nach der physischen Seite als Durchgeistung, als Verherrlichung des Leibes, 1. Kor. 15, 45. 49. Aber diese Gemeinschaft der Erlösten mit Gott wird zugleich als gliedliche Gemeinschaft derselben bestimmt 1. Joh. 1, 3. 4, 7, und zwar als eine Gemeinschaft, in welcher alle geschlechtlichen, nationalen und äußerlichen Unterschiede in einer höhern Einheit sich aufheben, Galat. 3, 28. 29: *πάντες εἷς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, als der Eine Same Abrahams, als Gliedschaft Eines Leibes, Röm. 12, 5. Ephes. 1, 23, ja als die Einheit Einer Gottesgemeinde, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, und welche zugleich den Mittelpunkt bilden soll für die Einigung von Allem, was im Himmel und auf Erden ist, für die Wiederherstellung der zerrissenen Weltharmonie, Ephes. 1, 10. Das Endziel des Erlösungswerkes ist also die vollkommene und allseitige Gemeinschaft der Menschheit mit Gott. Daß nun dieses Ziel zugleich die Urbestimmung

derselben sei, bestätigt die Schrift durch die enge Beziehung, in welche sie die Erlösung zur Schöpfung stellt, worüber §. 21. Eine andere Frage ist, ob sich diese Idee auch sofort mit der Schöpfung nach ihrem ganzen Umfang realisiert habe? — darüber §. 23.

Der kirchliche Consensus läßt sich hier nur schwer nachweisen; nicht als ob er fehlte, sondern weil die VV. das Hiehergehörige in einem anderen Zusammenhange und an einem anderen Ort entwickeln, nämlich in der Lehre vom Urstande des Menschen, die mit der von seiner Idee nicht schlechthin dieselbe ist. Wir müssen uns daher hier auf einige allgemeine Andeutungen beschränken. Es ist im Wesentlichen dasselbe, was wir meinen, wenn die meisten gr. VV. den Logos als das Urbild des Menschen und das Wesen der Erlösung als die Erneuerung zu diesem Bilde betrachten; wenn Irenäus die Teilnahme am göttlichen Geiste und die dadurch vermittelte Gemeinschaft mit Gott zu dem Begriff des vollkommenen (wahren) Menschen rechnet, V, 6, 1. 12, 2, oder wenn Athanasius, indem er die Gottesbildlichkeit des Menschen in die Vernunft setzt, doch damit unmittelbar das Anschauen Gottes und das Leben in Gott verbindet, c. g. 2, de inc. 3. 11. Es ist dasselbe, wenn andere die Ebenbildlichkeit in die Heiligkeit setzen, weil Gott das Urbild heilig sei, oder wenn Gregor von Nyssa sagt: „die menschliche Natur ist wie die ausgeprägte Münze, die das Bild des Kaisers und in demselben die Züge seiner kaiserlichen Herrlichkeit darstellt", oder Augustin: „Das psychologische Abbild der Trinität im Menschen sei noch nicht das wahre, sondern erst dann, wenn sein Erinnern, sein Erkennen und Wollen Gott zum Inhalt hat, was durch die Wiedergeburt geschieht, welche die Erneuerung zum Bilde Gottes ist". De Tr. XV, 15 ff.

Auch die protestantische Lehre vom göttlichen Ebenbilde gehört insofern nicht hieher, als sie sich unmittelbar auf den geschichtlichen Urstand des Menschen bezieht, wohl aber die Lehre von der justitia originalis, welche gleichsam den innern Kreis von jener bildet. Die just. orig. ist die interna et naturalis perfectio hominis, mit a. W. die conformitas cum lege divina; das Gesetz aber ist der Ausdruck des heiligen Willens Gottes über den Menschen, die objektive Norm für ihn (Calov Synopsis contr. 200); die Summa des Gesetzes: die völlige heilige Liebe zu Gott. Mithin liegt jener Lehre der Gedanke zu Grunde, daß das normale ethische Verhältnis des Menschen zu Gott zu dem Begriff des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen mitgehöre, und zwar so wesentlich, daß er es nicht verlieren kann, ohne seiner Idee zu widersprechen, ohne seiner göttlichen Urbestimmung zu entfallen. Noch schöner spricht denselben Gedanken Phil. Nikolai aus, wenn er a. a. O. 117 sagt: „Das Ebenbild Gottes in dem Menschen hat zweierlei Gestalt, eine ferne auswendige und eigentlich inwendige: die auswendige ist die Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes,

verstehe das Herz, die Seel und die Kraft, welche die drei Personen des göttlichen Wesens abbilden (?); die inwendige Gestalt aber ist die vollkommene Liebe gegen Gott und den Nächsten, dadurch Gott nach seinem rechten Wesen, wie er die Liebe selbst ist, fürgebildet wird." — Das Alles sind einzelne Anklänge an den Inhalt unseres §.

§. 21.

Mit der Idee des Menschen hat sich uns auch schon die Bedeutung der materiellen Welt ergeben. Denn wenn der Mensch so hoch über sie erhaben ist, zugleich aber an ihr eine Bedingung nicht nur seiner leiblichen Existenz, sondern auch seines geistigen Lebens hat, wenn sich erfahrungsmäßig sein Selbst- und Gottesbewußtsein immer nur unter der Vermittlung des Weltbewußtseins entwickelt: so wird die Welt um seinetwillen vorhanden, Mittel für die Verwirklichung seiner Bestimmung, und mithin als die Voraussetzung seiner schon mitbegriffen sein in dem Gottesgedanken des Menschen. Als solche ist sie auch ein Abbild des dreieinigen Gottes und ein durchsichtiger Spiegel seiner Herrlichkeit, wenn sie gleich selbst kein Auge hat für die Lieblichkeit und Gottesschönheit, in der sie leuchtet eine thatsächliche Predigt Gottes an den Menschen. Beider Geschick ist daher eng mit einander verflochten, so jedoch, daß das Verhältnis des Menschen zur Welt und dieser zu ihm durch die Stellung des letztern zu Gott bedingt ist.

In der Konzeption und Ausführung des Weltgedankens manifestiert sich Gott als die absolute Weisheit.

Die Schrift lehrt dies insofern, als sie die Schöpfung der materiellen Welt in der des Menschen sich abschließen und diesen durch Gott berufen sein läßt, über jene zu herrschen, Genes. 1, 26 ff.; vgl. 2, 19 f. Darin liegt implicite, daß sie für ihn vorhanden ist. Dieselbe Wahrheit führt dann weiter aus Ps. 8, welcher nicht von dem Menschen in seiner gegenwärtigen Zuständlichkeit, sondern von seiner bestimmungsmäßigen Stellung zur Welt handelt. — Inwiefern diese ein Spiegel der göttlichen Herrlichkeit sei, zeigen die Psalmen 19, 65, 104; Hiob 37 ff.

Auch unsere a. DD. sagen: Sicut factus est homo propter Deum, ita mundus factus est propter hominem, qui est velut quaedam epitome reliquarum creaturarum. Gerh. L. IX, 230. Daß sich die vestigia trinitatis an der gesamten Kreatur finden, hat man von je geahnet, und die mannigfaltigsten Ansichten (z. B. Athanas. c. Ar. II. 78, Augustin de Gen. ad. lit. c. 7. 16 und de Tr. XIII), aber keine dogmatischen Lehrsätze darüber aufgestellt. Mir scheint das Bedeutendste, was Anton Günther,

Vorschule zur spekulat. Theol. I. Beil. 1 andeutet, daß der empirische Raum und die empirische Zeit ein urbildliches Analogon haben in dem zeit- und raumlosen Verhältnisse der geistigen Koexistenz und Postexistenz, an dem intelligibeln Nacheinander und Nebeneinander der drei Personen in der Einen Gottheit. Eben darin, in diesen beiden Existenzformen alles kreatürlichen Daseins, der Zeit und dem Raume, und in den beiden Grundkräften desselben, der Rezeptivität und Reaktivität, welche auf den niedern Stufen des Daseins als Kontraktion und Expansion, auf den höhern als geistige Spontaneität und Reaktivität erscheinen — darin finde ich ein, wenn auch dunkles, Abbild der trinitarischen Verhältnisse. Und dies ist mir insofern wichtig, als sich daraus einigermaßen erklären läßt, wie Gott selbst ohne sein absolutes Wesen aufzugeben in Raum und Zeit eingehen könne; denn er geht damit in keine ihm schlechthin widersprechende Existenzform ein. [Diese Gedanken hat neuerdings besonders Frank wieder aufgenommen und verfolgt, indem er ausführt (a. a. O. I S. 309. 320 ff.), daß die gesamte Kreatur ein Abbild und Nachbild des Wesens Gottes, ein Widerschein seiner Herrlichkeit innerhalb des Endlichen ist und darum Raum und Zeit als Abbilder, als Ektypa göttlicher Realitäten begriffen sein wollen und zwar insofern Gott der Dreieinige ist. Die Bedingung und Bedingtheit, wie sie in Gott dem Dreieinigen gesetzt ist — das ist der selbst unzeitliche Typus des Ektypon der Zeit in der endlichen Welt. Das Verhältnis von anderem zu anderem in Gott — das ist der selbst unräumliche Typus des Ektypon des Raumes in der endlichen Welt. Hiermit ist zugleich das Verständnis dafür gewonnen, daß die Welt als von Gott in oder mit Zeit und Raum geschaffen nicht die Immanenz und das Innewalten des ewigen und unräumlichen Gottes in ihr ausschließt.]

Zusatz. Es ist hier am Ort, die Konsequenzen, die sich aus dem Inhalte dieses Abschnittes §. 18—21 für die Christologie ergeben, aufzuzeigen. Sie sind diese:

Das Erste ist, daß die kirchliche Unterscheidung von zwei Naturen, einer natura divina und humana, wenn auch der Ausdruck natura keine ganz entsprechende Bezeichnung für das göttliche Wesen sein sollte, doch dem Sinne nach völlig richtig sei, und daß jede Konstruktion der Person des Gottmenschen von der Voraussetzung dieses Unterschiedes ausgehen müsse, wenn sie nicht dem Pantheismus verfallen will. Es gibt keine solche Einheit, welche schon an sich die Gottheit und Menschheit zu ihren beiden Momenten hätte, und letzteres dann nur aus sich heraussetzte; es ist auch nicht, wie Liebner will, eine und dieselbe Idee, in welcher der ewige Sohn Gottes und die Menschheit zusammenbegriffen wäre; von dieser Voraussetzung aus kommt man zu dem Satz, daß die Menschheit „wesenseins" mit Gott sei; aber dieser Satz ist ebenso irrig als der andere, daß der Sohn die „ewige Menschheit" sei. An solchen Aussagen haftet

der Schein des Pantheismus, wenn man sich auch noch so sehr dagegen verwahrt. Es muß dabei bleiben, daß es die göttliche Urbestimmung der Menschheit sei: was der Sohn absoluter Weise ist, in den Grenzen der Kreatürlichkeit darzustellen, innerhalb der Schranken der Endlichkeit abzubilden. Wir müssen uns daran genügen lassen, daß der Mensch nicht wesenseins mit Gott ist, sondern gottverwandt. Discrimen inter generationem et creationnm accurate in ecclesia observandum (Gerhard).

Das zweite, in dem Ersten schon implizite enthalten, ist: daß mit der Idee der Menschheit keineswegs auch schon die eines Gottmenschen, im biblisch-kirchlichen Sinne, gegeben ist; denn der Gottmensch ist der Mensch, welcher Gott ist, der Mensch aber, wir müssen es abermal sagen, ist, auch seiner Idee nach, nicht Gott. Realisiert also Gott die Idee der Menschheit, so setzt er damit nicht den Gottmenschen, sondern er schafft die persönliche Kreatur, um sie durch Mitteilung an sie zu beseligen. Ganz richtig Augustin de gen. ad lit., op. imp. am Ende: Est homo imago Dei — sed haec imago ad imaginem Dei facta non est aequalis et coaeterna illi, cujus imago est, nec esset (aequale) etiamsi nunquam omnino peccasset. — Ob zur bestimmungsmäßigen Vollendung der geschaffenen Menschheit eine Menschwerdung Gottes notwendig sei oder nicht, wird sich weiter unten ausweisen; hier wenigstens zeigt sich uns noch kein Grund für jene Annahme.

Aber so viel ergibt sich drittens schon hier, daß jede Theorie, welche die Bedeutung des Gottmenschen darin aufgehen läßt, die Realisierung der Idee der Menschheit zu sein, dessen eigentümliche und spezifische Würde gefährdet; denn sie stellt ihn wesentlich auf eine Stufe und in eine Reihe mit allen Individuen derselben Gattung. Und selbst die Auskunft, daß doch in ihm die Idee in ihrer ganzen Fülle konzentriert sei, während sie sich in allen Andern nur relativ verwirkliche, nur einseitig zur Erscheinung komme — selbst diese Auskunft hebt Christum noch nicht über die Kategorie des Kreatürlichen hinaus; sie macht ihn höchstens zur Blüthe, zur Krone unseres Geschlechtes. Beschränkt sich aber darauf seine Bedeutung, dann ist er nicht mehr unser Herr und Gott. Alles, was wir oben §. 12 und 13 von dem christlichen Bewußtsein der Erlösung aus über ihn aussagten und als schriftgemäß nachwiesen, fällt dahin. Vortrefflich sagt in dieser Hinsicht Schöberlein: „Nur Er ist der Gottmensch; als Menschensohn ist er uns gleich, unser Haupt, als Gottessohn steht er einzig da.“ So hat es von je die christliche Kirche gemeint und bekannt.

3) Der Ratschluß der Menschwerdung.

§. 22.

Die dritte Voraussetzung der Christologie ist der Inhalt des ewigen Willens Gottes, der sich in der geschichtlichen Thatsache der Erscheinung und Selbstbezeugung des Sohnes Gottes in der Welt vollzieht. Aufschluß darüber hat uns der christliche Gottesbegriff nicht gegeben; auch aus der Idee der Menschheit haben wir eine Einsicht in den Grund jener Thatsachen nicht gewonnen; wir gewinnen sie aber durch Hervorhebung der dritten Bestimmung, die wir über unsere Gemeinschaft mit Gott aufstellten, nämlich daß sie eine wiederhergestellte sei. Dieses Moment ist so wesentlich, daß wir es schon im Bisherigen vielfach andeuten mußten, ja es ist für das erfahrungsmäßige Bewußtsein des Christen das prinzipielle. Denn wer nur wirklich in persönlicher Gemeinschaft mit Gott durch Christus im heil. Geiste steht, der weiß von einer Zeit, da er noch, mit der innersten Neigung seines Herzens von Gott entfremdet, sich im Gegensatz zu ihm und außerhalb des Bereichs seines Wohlgefallens befand, und weiß von einer göttlichen That, durch die er in dasselbe und damit in die Gemeinschaft mit Gott versetzt wurde. Diese Thatsache ist die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung, als That Gottes am Einzelnen, hat aber selbst wieder ihren Grund an einer historischen Thatsache von universaler Bedeutung; sie ist nur die Applikation der durch Christi Erlösungsthätigkeit objektiv wiederhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen an die Person des Gläubigen. Diese universale und objektive Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, welche die subjektive Wiederaufnahme des Individuums in sie wie ermöglicht so bezweckt, also die objektive und subjektive Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft — das ist der göttliche Wille, der sich in der Sendung Christi vollzieht. Nun ist offenbar Wiederherstellung einerseits Aufhebung eines Gegensatzes, einer Störung des normalen Verhältnisses, andrerseits Restitution eines solchen; wobei wir es hier noch unausgemacht lassen, ob und wiefern dieses Verhältnis schon zuvor als wirkliches geschichtlich bestanden habe, oder nur als bloß ideale Bestimmung. Welches aber dieses bestimmungsmäßige Verhältnis der Menschheit zu Gott sei, hat sich uns bereits aus ihrer Idee ergeben (vgl. §. 20). Die geschichtliche Wiederherstellung dieses Verhältnisses durch Christus kann mithin nichts anderes sein, als

die Verwirklichung ihrer Urbestimmung, m. a. W. die Aus- und Durchführung des ursprünglichen und ewigen Gotteswillens über die Menschheit gegenüber der eingetretenen Störung und ohnerachtet derselben. Die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch, seine Selbstbezeugung in der Welt sind das Mittel dazu. Und hiermit hat sich uns der Inhalt des ewigen Rathschlusses, der sich in der Menschwerdung Gottes erfüllt, wenigstens im allgemeinen, ergeben.

Es leuchtet von selbst ein, wie nahe sich dieser Ratschluß mit dem der Menschenschöpfung berührt. Nach menschlicher Ansicht erscheint zwar der erstere als der spätere, sofern er sowohl die vollbrachte Schöpfung als den Eintritt des Abfalls zur Voraussetzung hat, für Gott sind beide gleich ewig und fallen eben deshalb in eins zusammen; ja man könnte das Verhältnis auch umkehren und sagen: wie Gott den Abfall des Geschlechtes, das er schaffen wollte, ewig voraussah, so habe er es auch schon mit Hinsicht auf die von ihm beschlossene Menschwerdung und Erlösung geschaffen. Nur wäre damit für das Verständnis nichts gewonnen, weil dem inneren Verhältnis nach die letztere doch immer durch den Eintritt des Zwiespaltes bedingt ist, welchen Gott weder ursprünglich gewollt noch auch mit der Schöpfung gesetzt, den er aber vorausgesehen hat und auf dem Wege der Erlösung aufheben will. Und so werden wir denn das Verhältnis beider am richtigsten dahin bestimmen: daß der Ratschluß der Menschwerdung Gottes schon miteinbegriffen sei in dem der Schöpfung, nämlich als die durch den Eintritt der (von Gott nicht gewollten aber vorausgesehenen) Sünde modifizierte Bestimmtheit des Schöpfungsrates.

Hiemit ist auch schon ausgesprochen, daß dieser Ratschluß lediglich in der freien, erbarmenden Liebe Gottes seinen Grund habe, in jener Liebe, die auch ein unwürdiges und verlorenes Geschlecht retten, erlösen, zurückführen will, und es kommt für das Verständnis der ganzen Christologie alles darauf an, daß dies festgehalten werde.

Etwas näheres über seinen Inhalt und über den Modus seines Vollzugs läßt sich eben deshalb hier noch nicht aussagen, sondern erst nachdem wir die geschichtlichen Voraussetzungen der Christologie besprochen haben.

Die Schriftmäßigkeit dieser Bestimmungen erhellt zunächst aus einer Doppelreihe von Aussagen des Erlösers über den Zweck seiner Er-

scheinung in der Welt: einmal nämlich aus den §. 20 angeführten, wo er ihn als Herstellung vollkommener Gottesgemeinschaft bezeichnet, sodann aus denen, in welchen er sagt: Ich bin gekommen *ἵνα σώσω τὸν κόσμον, σῶσαι τὸ ἀπολωλός, διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν ἐμαυτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, Mtth. 20, 28. (18, 11.). (Luc. 9, 56.) 15. 19, 10. Joh. 3, 15. 16. 17. Joh. 10, 11. 17. Joh. 12, 47; vgl. Offb. 21, 5: *ἰδοὺ, καινὰ πάντα ποιῶ.* Ebenso übereinstimmend bezeichnen ihn die Apostel; vgl. mit den S. 127 angef. St. die konstante Angabe: *εἰς ἀπολύτρωσιν, εἰς καταλλαγὴν τοῦ κόσμου*, Röm. 8, 3. Galat. 4, 4. 5. 1. Tim. 1, 15. Tit. 2, 14. 2. Kor. 5, 19. 1. Joh. 3, 8 — lauter klare, lehrhafte Stellen. [In dieser Veranstaltung aber vollzieht sich ein ewiger Wille, Ratschluß Gottes, *θέλημα, τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος, πρόθεσις τῶν αἰώνων, πρόγνωσις* (Eph. 1, 5. 9. 11. 3, 11. 2. Tim. 1, 9. Apgesch. 2, 23)] und das Motiv desselben ist die rettende Liebe zur Welt, die erbarmende Gnade gegen die Sünder: Joh. 3, 16. 1. Joh. 4, 9. 10. Röm. 8, 32; in diesem Gnadenwillen hat die Erscheinung des Sohnes in der Zeit ihren vorzeitlichen Grund, Galat. 1, 4. 5, insbes. Ephes. 1, 5—10. 2. Tim. 1, 9. 10, und zwar, setzen wir hinzu, ihren alleinigen Grund. Die ganze Schrift des neuen Bundes weiß von keinem andern, die ganze Weissagung des alten Bundes von Genes. 3, 15 bis Ezech. 34 und Maleachi 3 und 4 verheißt seine Zukunft zur Rettung und Wiederbringung des Verlorenen; nirgends auch nur eine Spur, daß sie auch ohne Dazwischenkunft der Sünde erfolgt wäre. Die wenigen Stellen, die man für das Gegenteil beizubringen pflegt: Ephes. 4, 24. Kol. 3, 10. 2, 10, sodann Kol. 1, 15—19. Ephes. 1, 10 beweisen das nicht. Denn die beiden ersten gehören offenbar gar nicht hieher; Kol. 1, 15 ff. aber sagt nur daß dasselbe Subjekt, in welchem wir die Erlösung haben, es sei, durch welches und zu welchem Alles geschaffen worden ist, und in welchem Alles seinen Bestand hat. Daraus, daß dieses Subjekt hier Christus heißt, folgt weder (wie jene Ansicht annimmt), daß der Apostel Christum auch schon vor seiner geschichtlichen Erscheinung als Menschen gedacht habe — ein Gedanke, der den ganzen Consensus der Schrift wider sich hat, die den ewigen Sohn erst in der Zeit Mensch werden läßt*), noch folgt daraus irgend etwas für eine Menschwerdung abgesehen von der Sünde. Vielmehr zeigt v. 20 klar, das Christi Tod das Mittel gewesen sei zur Wiederherstellung der Weltharmonie, setzt also voraus, daß diese das Ur=

*) Meyer zu v. 15: „Die Stelle bezieht sich auf die ganze Person (Christus nach seinem gegenwärtigen Sein), welche im Zustande ihres jetzigen himmlischen Seins fortwährend dasjenige ist, was ihr göttliches Wesen, an und für sich betrachtet, vor der Menschwerdung war, Phil. 2, 6."

sprüngliche, durch die Schöpfung schon Begründete, gewesen sei; und darin liegt implicite, daß die in die Mitte fallende Menschwerdung eben jene Wiederherstellung zum Zweck gehabt habe. Auch Ephes. 1, 10 enthält nur eine Aussage über dieselbe Thatsache, welche Kol. 1, 20 berichtet, nicht über etwas, was ohne Dazwischenkunft der Sünde erfolgt wäre. „Denn die einheitliche Zusammenfassung, von der hier die Rede ist, hat — auch wenn ἀνακεφαλαιοῦσθαι sprachl. nicht wiederzusammenfassen bezeichnen sollte — thatsächlich eine Störung der Einheit zur Voraussetzung, will aber nicht besagen, daß schon zur Realisierung des ursprünglichen Schöpfungswillens Gottes die Menschwerdung des Sohnes Gottes nötig gewesen sei." (Luthardt). Und so findet sich auch nicht Ein Zeugnis der Schrift für jene Ansicht.

Dagegen bestätigt allerdings die St. Kol. 1, 15 ff. den von uns behaupteten Zusammenhang zwischen dem Ratschluß der Erlösung und dem der Schöpfung, sofern sie die Identität des Erlösers und Schöpfers bezeugt (vgl. v. 14 mit v. 15 f.) und das Ziel der Erlösung dem der Schöpfung gleichsetzt. „Wie durch ihn (als den vorzeitlichen) und zu ihm Alles geschaffen worden ist, so soll auch durch ihn (den Menschgewordenen) Alles zu ihm versöhnt werden" v. 20. Denselben Gedanken deuten Stellen wie 1. Pet. 1, 18 ff. Röm. 16, 25 f. an, welche wie die oben genannten ebenfalls die Sendung des Sohnes zur Erlösung auf einen πρὸ καταβολῆς κόσμου gefaßten, göttlichen Ratschluß zurückführen, und noch bestimmter Hebr. 1, 2. 3, wo sich die Worte ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων nicht auf Christi geschichtliche Erhöhung beziehen (davon erst v. 3 am Schluß), sondern auf die schon vor der Weltschöpfung, ja vor aller Zeit in dem ewigen Ratschluß Gottes getroffene Bestimmung, also auf Christus, als den vorweltlichen Logos. Zwar ist damit zunächst nur die gleiche Ewigkeit des Schöpfungs- und Erlösungsgedankens ausgesprochen, nehmen wir aber das obige Ergebnis hinzu, daß die Erlösung durch Christus einerseits die Aufhebung des durch die Sünde eingetretenen Zwiespaltes, andrerseits die Vollendung der der Sünde anheimgefallenen Menschheit zum Endzweck hat (S. 127): so ergibt sich, daß der Ratschluß der Erlösung in dem der Weltschöpfung schon mitenthalten sein müsse. Immer aber hat, der inneren ratio nach, der erstere den letzteren zur Voraussetzung, gleichwie jener den von Gott vorausgesehenen Eintritt der Sünde*).

Dieß ist auch die einstimmige Lehre der Kirche, wie sie schon

---

*) Zum vollständigen Beweis für unsern §. gehört noch der Nachweis, daß die Menschheit mit der Schöpfung noch nicht sofort das Ziel ihrer Bestimmung erreicht hatte, sondern es erst auf dem Wege einer Entwicklung erreichen sollte, was aber erst §. 24 u. 25 nachgewiesen werden kann.

das Symb. Nicaenum ausspricht: *Πιστεύομεν εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστόν . . . . τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκοποιηθέντα.*

Alle Versuche der Väter, diese wunderbare Thatsache zu erklären, wie mannigfaltig sie auch geartet sind, lassen sie durch den Eintritt der Sünde bedingt sein, setzen ihren Grund in die rettende Liebe Gottes zu dem abgefallenen Geschlecht, ihren Zweck in die Wiederherstellung des durch den Fall Verlorengegangenen, in die Überwindung des Satans, in die Aufhebung des Todes, in die Wiedervereinigung mit Gott, in die Mitteilung eines neuen Lebens, des Lebens der Ewigkeit. Und dabei erklären sie zum Teil ausdrücklich: quod filius homo factus est, nunquam accidisset, nisi hominum necessitas causam praebuisset. Selbst Irenäus (der doch sonst anders lehrt) sagt einmal: Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset, V. 14, 1 u. 3. Vgl. Origenes Hom. XXIV. in Num. Si non fuisset peccatum, non necesse fuisset Filium Dei agnum fieri . . . sed mansisset hoc, quod in principio erat, Deus Verbum. Namentlich spricht es Athanasius wiederholt aus: „Der Herr, welcher keinen (äußern) Grund dafür hat, daß er Logos ist, gibt den Grund für seine Menschwerdung an: *προηγεῖται τοῦ γενέσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον ἡ τῶν ἀνθρώπων χρεία, ἧς ἄνευ οὐκ ἂν ἐδύσατο σάρκα.* Und welches war dieses Bedürfnis, um dessen willen er Mensch wurde? Die Antwort liegt in Joh. 6, 38: Ich bin vom Himmel gekommen, u. s. w., Joh. 12, 46. 1. Joh. 3, 5. Nicht also um sein selbst willen, sondern um unseres Heiles willen, um dem Tode seine Macht zu nehmen, die Sünde zu verdammen" u. s. w. c. Ar. II, 54. 55. Vgl. 56: *τὸ δὲ γενέσθαι αὐτὸν ἄνθρωπον οὐκ ἂν ἐγένετο, εἰ μὴ τῶν ἀνθρώπων ἡ χρεία γέγονεν αἰτία.*

Mit demselben Nachdruck heben sie auch die Identität des Weltschöpfers und Erlösers und den innern Zusammenhang der Schöpfung und Erlösung in dem göttlichen Ratschluß hervor. Besonders schön thut dies Athanasius de incarn. 6 u. 7: „Der von Gott abgefallene Mensch konnte sich selbst nicht wieder des wahren Seins teilhaftig machen; zu seiner Wiederherstellung bedurfte es dessen, der im Anfang Alles geschaffen hat, des Logos Gottes. Ihm kam es zu, das zum Nichtsein sich Hinneigende wieder zum Sein zu führen, unsere Schuld auf sich zu nehmen, den Fluch des Gesetzes aufzuheben und des Vaters Angesicht uns wieder zuzuwenden. Er, der Logos des Vaters, der über Alle ist, konnte Alle umschaffen, für Alle leiden und uns beim Vater vertreten"; vgl. c. 13. 14. „Die Restitution konnte nur dadurch geschehen, daß das Urbild selbst, nach welchem der Mensch anfänglich geschaffen worden, sichtbar erschien." Auf den Nachweis dieses Zusammenhangs ist es mit der ganzen Deduktion des großen

Kirchenlehrers abgesehen. Doch dies nur als Beispiel. Ähnliches findet sich überall bei den griechischen Vätern*).

Denselben Gedanken begegnen wir häufig bei Augustin: Christus factus est ex semine David, ut esset Jesus, i. e. Salvator, qui jam erat creator, aber auch er bemerkt ausdrücklich zu Luc. 19, 10: Si homo non peccasset, filius hominis non venisset, und zu 1 Tim. 1, 15: Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est medicinae causa. Ganz im Sinne von Athanasius sprechen sich auch die meisten Scholastiker aus, wenn sie die Frage, warum weder der Vater noch der heil. Geist Mensch geworden sei, dahin beantworten: Imago convenientiam habet cum eo, qui reparandus erat, scilicet cum homine, unde decuit ut imaginem assumeret. Namentlich drückt sich Thomas in einer Weise aus, die sich mit dem Inhalt unsers §. fast wörtlich berührt: „Der Sohn als das Verbum Dei hat ein inniges Verhältnis zu der ganzen Kreatur und zur Menschheit insbesondere. Denn das Wort des Künstlers, d. i. seine Idee (conceptus ejus), ist das Urbild für das was der Künstler schafft; daher ist das Wort Gottes, welches sein ewiger Gedanke ist, das Urbild für die ganze Kreatur. Und wie daher durch die Teilnahme an diesem Urbilde (similitudo exemplaris) die Kreaturen nach ihren Ordnungen geschaffen sind, aber in veränderlicher Weise, so ist durch die nicht blos teilweise, sondern persönliche Einigung des Wortes mit der Kreatur die ordnungsmäßige Wiederherstellung derselben zu einer ewigen, unbeweglichen Vollkommenheit angemessen gewesen." Summa th. P. III. Qu. 3 art. 8. Aber derselbe Thomas verneint die Frage, ob der Sohn auch ohne Eintritt der Sünde Mensch geworden wäre, nicht bloß, „weil die Schrift überall den Grund der Menschwerdung von der Sünde hernehme", sondern auch aus dem Grunde, weil es zur Vollendung des Universums einer solchen That nicht bedürfe, welche überdies über die Grenzen der kreatür-

---

*) Daraus folgt jedoch keineswegs, was Dorner in Beziehung auf Athanasius sagt; daß nach ihm „die ἕνωσις φυσική diejenige Einigung ist, die das Wesen oder der Begriff beider (der Gottheit und der Menschheit) verlangt, in der beide ihren Begriff erst erreichen, die Menschheit, weil ihre Natur sonst unvollkommen bliebe, die Gottheit, weil auch ihre Natur sich selbst noch nicht genügt, bevor sie Mensch geworden ist." (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Ausg. I. 1073). Denn immer läßt Athanasius die Menschwerdung durch die dazwischen liegende Sünde bedingt sein, wie nicht nur die oben angef. Stellen zeigen, sondern selbst contr. Apoll. I. 7, worauf sich Dorner beruft. Das Verhältnis des Logos zur Menschheit als deren Urbild involviert noch lange nicht die Notwendigkeit einer Menschwerdung zur Vollendung der letztern; die Vollendung wäre nach Athan. durch die allgemeine mit der Schöpfung begründete Immanenz des Logos in ihr erfolgt.

lichen Vollkommenheit hinausgehe: ad perfectionem universi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona, a. a. O. Qu. I. art. 3. Ebendaselbst weist Thomas auch den Gegengrund, „daß die Menschheit in Christo mehr gewonnen, als in Adam verloren habe", mit der Bemerkung ab: Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum, Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. So bleibt er bei dem Satze: peccato non existente incarnatio non fuisset. Er ist in seiner Schule herrschende Lehre geblieben. Bonaventura teilt ihn mit dem Zusatz: Videtur primus modus — der von ihm abgelehnte — magis consonare judicio rationis, secundus tamen plus consonat pietati fidei.

Dasselbe lehren unsere a. DD. Sie sagen, daß in dem Ratschluß der Menschenschöpfung auch schon die künftige Erlösung vorgesehen sei: Plane ibi omnis nostra causa in medio posita, mors vel perditio, quae futura erat, illic perspecta et in totum consilium habitum, ut unaquaeque persona suam operis partem susciperet: ut scilicet tunc quidem Pater conderet, postea in plenitudine temporis Filius perditum redimeret, Spiritus s. remissionem peccatorum perficeret, Gerhard. L. IX, 238. Sie betrachten beide decreta als gleich ewige, ebendas. 145, ja sie besprechen zuweilen den ewigen Gnadenwillen Gottes in Christo vor dem Ratschluß der Schöpfung, wie z. B. J. Walch; immer aber beziehen sie ersteren auf die ohne Gottes Willen eingetretene und von ihm vorausgesehene Korruption des Geschlechtes. Der Zweck der Menschwerdung ist ihnen die redemtio, die reparatio generis humani, die medela lapsui hominum adferenda, ut restituerentur amissa per lapsum bona. So mit Gerhard sämtliche protestantische Dogmatiker unter der entschiedenen Verwahrung: Filius Dei non venisset nec humanam naturam assumsisset, si homo in statu integritatis perstitisset ac in peccatum prolapsus non fuisset (Quenst. II, 156).

Dagegen sind die Stimmen, die eine Notwendigkeit der Menschwerdung abgesehen von der Sünde, behaupten, zu zählen. Aber selbst diese, wie unter den VV. Irenäus und vielleicht Tertullian, im Mittelalter Rupprecht von Deutz, Alexander v. Hales, Duns Scotus, und mehrere Scotisten, Joh. Wessel, später Andr. Osiander, Mich. Servede, F. Socinus, neuerdings Dorner, Liebner, Martensen, Lange, Rothe, Ebrard*) — selbst

*) Der gelehrte reformierte Dogmatiker Alex. Schweizer II, 121 gibt dies auch als die Lehre der reform. Theologie an. Indessen sprechen die von ihm angef. St. aus Zwingli, Calvin, Wendelin, Ryssenus dagegen und die aus Maresius nicht dafür.

diese geben doch zu, daß die geschichtliche Erscheinung und Selbstbezeugung des Gottmenschen, insbesondere sein Leiden und Sterben durch die Sünde bedingt sei; und insofern widersprechen auch sie unserem Satze nicht. Abstrahiert man aber von dieser heilsgeschichtlichen Wirklichkeit, so muß man notwendig auch von der Zeit und Art seiner Erscheinung, von der Eigentümlichkeit seiner Lebensgestalt und Lebensthätigkeit, ja selbst von der ganzen Entwicklungsgeschichte seiner Menschheit absehen, denn das Alles ist offenbar teils durch die erlösende Thätigkeit Christi bedingt, teils darauf hin abgesehen (Galat. 4, 4) — und was bleibt uns dann noch übrig, als eine bloße leere Abstraktion, als ein Gedanke, der uns nicht nur nichts hilft zur Erklärung der geschichtlichen, von der Schrift bezeugten Thatsache der Menschwerdung, sondern ihre Bedeutung nur verdunkelt. Denn erfolgt sie im letzten Grunde nicht um der Sünde willen, sondern, wie die Vertreter jener Ansicht lehren, kraft einer innern Notwendigkeit in Gott, dann ist sie auch nicht mehr die That der unendlichen, freien Erbarmung und Herablassung zu unserm Elend, die wir in ihr bewundernd anbeten, sondern das Moment der Liebe, das sie an sich hat, beschränkt sich auf den modus der Menschwerdung; es geschieht um unsertwillen nur auf eine andere Weise, was auch außerdem hätte eintreten müssen. Und welches ist denn jener innere Grund? Nach Rupprecht von Deutz*) und nach Duns Scotus ist es vornehmlich die Herrlichkeit und Seligkeit des Menschen Jesus, die Verwirklichung des vollkommensten Wesens, das seiner Dignität nach alle andern Geschöpfe unendlich übertrifft, nach Joh. Wessel ist der Zweck der Menschwerdung die Darstellung dieses vollkommenen Wesens, in dem Göttliches und Menschliches vereinigt ist, an und für sich; also doch im letzten Grunde die Manifestation, die Selbstdarstellung des Logos in der menschlichen Natur, wie denn Wessel selbst sagt: „Das Wort ist nicht um des Fleisches willen Mensch geworden, sondern um sein selbst willen" und von dem Fleischgewordenen: „Er lebte mehr Gott und sich im Verhältnis zu Gott, als der Rettung unser Aller" **). Wie sehr schwächt diese Ansicht die praktische Bedeutung des tiefsten Mysteriums der Gnade ab und wie unabweislich führt sie auf den Gedanken zurück, daß es zum Wesen Gottes gehöre, Mensch zu werden, — ein Gedanke, der das innerste Wesen des Christentums zerstört. Dagegen will das Bedenken der Scotisten, daß außerdem die vollkommenste Offenbarung Gottes, daß Christus ein rein Zufälliges sei, ein bonum occasionatum, wenig bedeuten. Es beruht auf dem Gegensatz von Zufälligkeit oder Willkür zur Notwendigkeit, der hieher keine Anwendung leidet. Denn auch die freieste That der Liebe ist deshalb, weil sie keine innere Notwendigkeit für Gott hat, noch lange

---

*) Dem ersten, der diese Ansicht bestimmt ausspricht.

**) Bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 2. Aufl. II, 399.

nicht Zufall. Sonst müßte es auch Zufall sein, daß sich Gott überhaupt liebend offenbart; das Wesen der Liebe aber ist Freiheit; leugnet man das, dann hebt man sie selbst auf*). Es wird also dabei bleiben, daß die Erlösung, im Sinne unseres §. gefaßt, der Zweck der Menschwerdung des Sohnes ist.

II.

Die geschichtlichen Voraussetzungen.

1) Der Urstand und die Lebensaufgabe des Menschen.

§. 23.

In dem Satz, daß der göttliche Wille, der sich in der Erscheinung Christi erfüllt, die Erlösung der Menschheit bezwecke, ist schon ausgesprochen, daß er sich auf geschichtliche Verhältnisse beziehe. Nicht bestimmt jener Ratschluß im voraus mit unabänderlicher Notwendigkeit die Entwicklung unseres Geschlechtes, er hat vielmehr die freie Selbstbestimmung des Menschen und den Misbrauch derselben, er hat den wirklichen Eintritt der Sünde zur Voraussetzung; denn er ist mit Hinsicht auf sie gefaßt. Es gilt daher jetzt, die geschichtlichen Voraussetzungen in's Auge zu fassen, um die Beziehung des göttlichen Ratschlusses auf sie und dadurch ihn selbst näher zu erkennen. Dabei fragt es sich zunächst um das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, sodann um die Sünde und deren Folgen, endlich um das Verhalten Gottes zu dem sündigen Geschlechte.

Das ursprüngliche Verhältnis ist das von Gott selbst durch die Schöpfung des Menschen gesetzte, und da der Mensch die materielle Welt, als die Naturbasis seiner Existenz, zur Voraussetzung hat (§. 21), so wäre hier vor allem von der Thatsache der Weltschöpfung zu handeln. Sie hat jedoch für uns nur insofern Bedeutung, als sie auf den Menschen abzielt, weshalb wir uns auf wenige Aussagen beschränken können. Und diese ergeben sich aus dem Obigen von selbst.

Wir haben (§. 7) ausgesagt, daß Gott die Kausalität, und zwar die freie und alleinige Kausalität der Welt, die Welt aber nicht wesenseins mit Gott ist. Darin liegt implicite die doppelte Bestimmung, einmal, daß die Schöpfung, d. h. die Verwirklichung der

---

*) Die weiteren Gründe, auf welche diese Lehre sich stützt, bei §. 26.

ewigen Idee der Welt (§. 20. 21), eine That der göttlichen Freiheit, näher, weil die göttliche Liebe das Prinzip der gesamten Thätigkeit Gottes nach außen ist, eine That nicht der Notwendigkeit, sondern der freien Liebe Gottes ist, sodann, daß diese Welt weder einen vor ihr schon irgendwie vorhandenen Stoff zur Voraussetzung, noch das Wesen Gottes zum Substrate, sondern daß sie eben an jenem göttlichen Willen den alleinigen Grund ihres Anfangs habe. Und damit ist genau dasselbe ausgesagt, was die kirchliche Bestimmung: creatio ex nihilo meint. Wir haben ferner gesehen, daß die gesamte göttliche heilsgeschichtliche Thätigkeit vom Vater durch den Sohn im heil. Geiste sich vollziehe, darin aber ein immanentes trinitarisches Verhältnis sich aktualisiere; deshalb werden wir davon auch auf die Schöpfung Anwendung machen, und mithin sagen dürfen, daß die Welt vom Vater durch den Sohn ins Dasein gesetzt und vermöge der Immanenz des Geistes in ihr zum organischen Ganzen ausgewirkt und ausgestaltet worden sei.

Dieses selbe Verhältnis bethätigt sich dann auch in der Erhaltung derselben. Denn auch da ist es der Vater, von dem der Fortbestand des Geschaffenen im letzten Grunde ausgeht, der Sohn, durch den sich der Wille des Vaters an der Welt verwirklicht, der heil. Geist, der ihr, und insbesondere dem Reiche der persönlichen Kreatur innewirkend, das Band ihrer Einheit mit dem Vater ist. Man kann dieses Verhältnis des Dreieinigen zu ihr als das der Transszendenz und Immanenz bezeichnen. Obwohl über die durch die Schöpfung gesetzten zeiträumlichen Schranken erhaben, als Herr der Welt, geht er doch mit seiner Wirksamkeit in sie ein und durchwaltet sie mit den Kräften seines Lebens. Und hiermit haben sich uns die Eigenschaften der Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit ergeben. Denn die Allgegenwart drückt aus, daß Gott dem von ihm geschaffenen Raum, ohne von demselben beschlossen oder umschlossen zu sein, in jedem Momente gegenwärtig ist, daher wir ebensowohl sagen können, daß Gott in Allem und durch Alles sei, als daß Alles in Ihm lebe und sei. Diese Immanenz Gottes in seiner Welt ist zugleich stetige Einwirkung auf sie (omnipraesentia operativa) zur Durchsetzung seines Willens an ihr; der wirksame Wille Gottes aber hat die absolute Macht als wesentliche Bestimmtheit an sich. Die Allmacht ist daher die Bethätigung der absoluten Macht an der Totalität der Welt, keineswegs aber eine Steigerung, sondern eher eine Beschränkung derselben. Denn Gott hebt durch seine Einwirkung auf die Welt die ihr durch die Schöpfung verliehene relative Selb-

ständigkeit und das ihr eingeborene Naturgesetz so wenig auf, daß er vielmehr beides, ihre kreatürliche Bedingtheit und ihre kreatürliche Gesetzmäßigkeit und Freiheit, erhält, bewahrt und mittels ihrer den Fortbestand des Ganzen und Einzelnen bewirkt (potentia ordinata); nur daß er an diese von ihm selbst gesetzten Naturordnungen nicht als an eine hemmende Schranke gebunden ist. Er kann sie wandeln oder aufheben, nachdem er will. — Wie also Gott als der Allmächtige der Welt wirksam gegenwärtig ist, so ist sie hinwiederum ihm gegenwärtig und spiegelt sich in seinem Bewußtsein rein und vollständig ab. Dies ist die Allwissenheit, vermöge deren Gott die Totalität des endlichen Seins sowohl nach seiner äußeren Erscheinung als nach seinem innersten Lebensgrund durchschaut, — also ein durchschauendes Wissen, das aber nicht als kausatives, mit dem Wollen identisches (§. 10), sondern als ein intuitives Wissen zu denken ist, und ebensowenig als ein successives, wodurch Gott in das Nacheinander der Zeit verflochten würde, obwohl er auch das Zeitliche als Zeitliches weiß.

In diesen relativen Eigenschaften vollzieht sich in und an der Welt die Immanenz Gottes, welche jedoch seine Außer- und Überweltlichkeit keineswegs aufhebt, sie vielmehr zur unveräußerlichen Rückseite hat. Denn eben dadurch ist er der Welt wahrhaft immanent, daß er sich nicht an sie entäußert, sondern, indem er sie mit seiner Wirksamkeit durchdringt, doch in und bei sich selber bleibt; und eben dadurch steht er wahrhaft über ihr, als ihr Herr, daß er sie nicht bloß außer sich hat, sondern sie durchwaltend in jedem Momente ihres Daseins trägt und bestimmt, wodurch er eben ihrer völlig mächtig ist.

Dies alles, was wir hier über Schöpfung und Erhaltung aussagen, hat nur den Zweck, der Frage, um die es sich zunächst handelt, nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott, wie es durch die Schöpfung begründet ist, zur Basis zu dienen. Mit ihm haben wir es im Folgenden zu thun.

Wie wir im Obigen nur die Resultate früherer Ergebnisse zusammengefaßt haben, so genügt auch für den Schriftbeweis eine ergänzende Rückbeziehung.

Über die Schöpfung vgl. die Stellen S. 10 ff., wo auch der kirchliche Consensus nachgewiesen ist. Die nähere Bestimmung, daß die Welt aus Nichts geschaffen sei: Deus universa de nihilo creavit sagt mit der regula fidei die ganze alte Kirche, vgl. Augustin Conf. XII, 7: Fecisti

coelum et terram, non de te; nam esset aequale unigenito tuo, ac per hoc et tibi; et nullo modo justum esset, ut aequale tibi esset quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea . . . et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Diese Bestimmung ist zur Abwehr dualistischer, emanationistischer und pantheistischer Irrtümer aufgestellt [(particula „ex" non designat sed excludit materiam) und wird in der Schrift durchweg als für den Glauben selbstverständlich vorausgesetzt und darum nur gelegentlich und indirekt ausgesprochen. Vgl. den Schöpfungsbericht Genes. 1, bei dem zu bemerken ist, daß das Wort בָּרָא nur vom göttlichen Schaffen gebraucht und nie mit einem Akkusat. des Stoffs verbunden wird,] und Stellen, wie Ps. 33, 6. 9, Akt. 17, 24, Offenb. 4, 11, insbes. Röm. 4, 17 und Hebr. 11, 3, sofern hier das ῥῆμα τοῦ θεοῦ als der alleinige und ausschließliche Realgrund alles Gewordenen genannt wird. Nicht aus dem, was in die Erscheinung tritt, nicht aus einem sinnenfälligen Stoff, sagt der Apostel, ist das ganze Reich der sichtbaren Welt entstanden, sondern ῥήματι θεοῦ ist es zu Stande gekommen, und gerade in diesem Gegensatz liegt implizite die creatio ex nihilo, eben deshalb ist sie aber auch ein Artikel des Glaubens, eine Thatsache für die es weiter keine Erklärung gibt. — Das Verhältnis der weltschöpferischen Thätigkeit des Sohnes zu der des Vaters deutet das „durch" Joh. 1, 3. Kol. 1, 15—17. Hebr. 1, 2. 3 (δι' οὗ [ὁ θεὸς] ἐποίησε τοὺς αἰῶνας) an; das des Geistes, Genes. 1, 2. Ps. 33, 6. Biblische Gedanken, denen auch der Consensus der VV. folgt, wie Athanasius: ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι κτίζει τὰ πάντα, Augustin: Omnis actio ad creaturam a Deo perveniens a Patre perficitur, per Filium progreditur et in Spiritu sancto perficitur, und namentl. auch Irenäus. Vgl. Kahnis, Dogmatik, 2. Ausg. Bd. I. S. 417, sowie bez. der kirchl. Glaubensregeln Hahn, Bibliothek der Symbole. S. 3, 67, 79 u. ö. [„Die Schöpfung vollzog sich aber um deswillen durch den Sohn, weil sie kreatürlicher und endlicher Weise sein sollte, was der Sohn ewiger und unendlicher Weise ist im Verhältnis zum Vater, und das gilt im eminenten Sinne von dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes, in welchem der Weltgedanke Gottes und die Welt selbst als in ihrem Centrum sich zusammenfaßt. Und diese Bestimmtheit realisiert und vollendet sich durch die Wirkung des Geistes, welcher das so Geschaffene zur Gleichgestaltigkeit mit der göttlichen Schöpferidee ausprägt und damit zugleich den Zusammenschluß des kreatürlichen Abbildes mit dem göttlichen Urbilde realisiert." (Frank a. a. O. I. S. 314 f.). Und demnach finden wir im Akt der Schöpfung sowohl eine Analogie des Verhältnisses der trinitarischen Personen, welches bei dem Werk der Erlösung obwaltet, als auch ein Abbild des innertrinitarischen Charakters derselben.] — Den Zweck der Weltschöpfung bezeichnet am richtigsten nach Joh. Dam. II, 2.

Calov Syst. IV, 896: Causa impulsiva creationis est immensa Dei bonitas, ex qua D. sese ut summum bonum communicare voluit et liberrime communicavit, mit dem Zusatz: nulla necessitate coactus, nulla indigentia permotus, sed sola bonitate et liberrima voluntate. Die seit Anselm gewöhnliche Zweckangabe: gloria Dei est finis ultimus creationis scheint mir die Konsequenz mit dem Grunde zu verwechseln. Denn allerdings ist die Schöpfung Verherrlichung Gottes, weil kreatürliches Abbild seiner δόξα, aber was ihn bewegt sie zu schaffen, ist nicht diese Verherrlichung seiner selbst, deren er nicht bedarf, sondern allein die Liebe*). [Und man hat hierbei nur festzuhalten, daß für ihn nicht irgend welche Notwendigkeit zur Erschaffung der Welt bestanden hatte. Gott hat sie aus freier Liebe geschaffen, um sie und in ihr vor allen den Menschen in sein Liebesleben hereinzuziehen und ihr darin das höchste Gut mitzuteilen. Sehr treffend bemerkt Schöberlein (Prinzip und System der Dogmatik S. 628): „Gott bedarf des Menschen für sein Selbstleben nicht, er steht im vollen Lichte seiner Selbsterkenntnis und hat Genüge an seiner inneren Herrlichkeit vermöge seines trinitarischen Liebeslebens. Gott hat die Welt geschaffen, nicht weil er ihrer zu seiner Seligkeit bedürfte; sondern vielmehr weil er im Leben seiner trinitar. Liebe unendlich selig ist, hat er seine Seligkeit auch außer sich verbreiten wollen, und hat die Welt geschaffen, um sie durch Mitteilung seines Lichts und Lebens an seiner Seligkeit Anteil nehmen zu lassen. Überfließende Liebe ist die Ursache der Schöpferthätigkeit Gottes." Dagegen meint Schultz (a. a. O. S. 565): „Gott ist die Liebe, weil die Welt und ihr Ziel, das Reich Gottes, von Ewigkeit in seinem Willen ruhen," er ist es „nur als der von Ewigkeit mit uns Gemeinschaft suchende, also als der Gott der Schöpfung und Offenbarung." Bei dieser Auffassung ist natürlich, wie Schultz ebenfalls bemerkt, die Frage nach der Zeitlichkeit der Weltschöpfung ganz gleichgiltig. Ritschl nennt es eine zunächst unbrauchbare Formel, daß Gott aus Liebe die Welt geschaffen habe, aber nur in dem Sinne, daß er sich selbst an die Naturwesen mitteile, und deren Dasein als die endgiltige Aufgabe seines persönlichen Selbstzwecks verwirkliche." Nur in einer oder in vielen geistigen Personen können wir das Objekt vorstellen, welches seinem Wesen als Liebe korrelat ist." Weil aber die Natur das Mittel zu dem für Gott notwendigen Zwecke der Hervorbringung der Geisterwelt ist, so wird auch die Erschaffung der Natur durch Gott eine relativ notwendige und erklärt

---

*) Sehr gut Günther: „Dadurch daß Wandelsterne sich an und von der absoluten Sonne entzünden, gewinnt diese so wenig an eigenem, ursprünglichem Lichtglanz, als sie davon verliert, wenn sie entweder als Kometen ihr Centrum ewig suchen, ohne es zu finden, oder, es in sich gefunden zu haben wähnend, auf immer aus der Lichtatmosphäre jener Sonne treten. Sie gewinnt nichts an Lichtglanz, denn aller Sternen Licht erlischt, wenn und wo sie unter sie hintritt."

sich aus der Liebe Gottes (Rechtfertigung und Versöhnung. III, S. 239 f.). Wenn Ritschl so als Beweggrund zur Schöpfung die göttl. Liebe anerkennt, deren Zweck ein Reich der Liebe ist, so ist dabei doch zu bemerken, daß er, wie Schultz, eben nur eine auf diesen Zweck und damit auf die Welt gerichtete Liebe kennt, für welche eben darum die Hervorbringung einer Welt eine Notwendigkeit ist. Die Ewigkeit der Welt ist hiermit notwendig gegeben: „in Wirklichkeit können wir die Welt niemals als nicht vorhanden setzen" (a. a. O. S. 260). „Indem Gott als die Liebe in der Beziehung seines Willens auf den konkreten Zweck des Reiches Gottes gedacht wird, wird nichts an ihm gedacht, was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe wäre. Entweder wird er so gedacht oder er wird gar nicht gedacht" (S. 243). Man kann wohl sagen, daß darnach Gott und Gottes Liebe ganz an die Welt verloren gehen, und daß, abgesehen von der damit vollzogenen Negation der göttlichen Absolutheit, es in die Hand der freien Kreatur gelegt wird, die oberste Schöpfungsintention Gottes zu vereiteln. Im Gegensatz dazu sagt darum Frank (a. a. O. I, S. 282), daß Gott die Welt um seinetwillen, für sich konzipiert habe und daß in diesem Sein für Gott der Weltzweck bestehe. „Und die Liebe Gottes zur Welt hat zunächst gerade darin ihren Grund und findet dadurch ihre Erklärung, daß er sie nicht für sie und um ihretwillen, sondern für sich und um seinetwillen konzipiert und geschaffen hat. Denn diese Setzung für Gott ist eine solche für das höchste Gut, mithin ein Akt der beseligenden Liebe, gleichwie die Selbstabbildung Gottes, die Verwirklichung göttlicher Ideen im Endlichen, ebenfalls ein Akt der Selbstmitteilung Gottes, demnach seiner Liebe ist." Tiefgehend sind Dorners Erörterungen über das vorliegende Thema. „Es muß in Gott ein ewiger Grund für die Welt gesucht werden, aber nicht in Gottes physischem Wesen, sondern in seinem ethischen, dem sein physisches Wesen dient. Nicht aber wird Gott erst durch Setzung einer Welt Liebe und also selig, sondern schon in sich muß er Liebe und Seligkeit sein." (Glaubensl. I, S. 450). „Es entwirft auf den Impuls der Liebe und von ihr beseelt die im Reiche der Möglichkeiten waltende göttliche Weisheit als frei erfinderische Phantasie (Sprüchw. 8, 22. 30), als architektonische Intelligenz, die Idee der Welt als einer nicht mehr bloß abstrakt möglichen, sondern als eines zur Wirklichkeit bestimmten, des Daseins werten, vernünftig zusammengeordneten Anderen" (S. 454). Und so ist es die ewige Liebe Gottes, „die eine von Gott unterschiedene und sich selbst von Gott unterscheidende freie Welt für die Liebesgemeinschaft mit ihr schafft." (S. 459).]

Über die Welterhaltung handeln Stellen wie Ps. 104. Ps. 145, 15. 16. Ps. 147, 7—18. Hiob 10, 12. Matth. 6, 25—32. 10, 29. 30. Ap. Gesch 17, 25: *διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα*, Matth. 5, 45. Ap. Gesch. 14, 17: Regen und Sonnenschein und frucht=

bare Zeiten, Hebr. 1, 3: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* — Dasselbe Wort der Allmacht, das die Welt in's Dasein gerufen hat, trägt sie auch immerzu. Nach allen diesen Stellen erscheint die Erhaltung als unmittelbare Thätigkeit Gottes. Dennoch kann ich die Erklärung unserer a. DD., welche die Erhaltung als creatio continuata bezeichnen, für keine glückliche halten, weil sie die durch Genes. 2. (Hebr. 4, 3. 4) gesetzte Grenze aufhebt und, konsequent verfolgt, die Realität des Naturzusammenhanges und den ganzen Entwicklungsprozeß des Naturlebens in einen bloßen Schein zu verwandeln droht. Denn setzt Gott in jedem Moment schöpferisch, also unmittelbar, das Daseiende, so gibt es eine Entwicklung desselben aus sich selbst nicht; was uns so erscheint, ist eben nur ein Schein. Vielmehr hat Gott dem Gewordenen eine relative Selbständigkeit verliehen, indem er ihm ein Gesetz, vermöge dessen es sich selbst immer auf's neue reproduzieren konnte und sollte, eingepflanzt. Die Schrift bestätigt das ausdrücklich, Genes. 1, 12. 22. 28 f., insbes. Genes. 8, 22. Dieses Gesetz, welches auf der Wechselwirkung der Naturkräfte auf einander beruht, hebt daher Gott, der es gesetzt hat, nicht wieder auf, sondern er wahrt es und erhält damit dem Naturleben seine relative Selbständigkeit. Ist dies richtig, dann fällt die conservatio nicht unter den Begriff der creatio, sondern ist eine andersartige Wirksamkeit Gottes. Nur geschieht dadurch der Abhängigkeit des ganzen Naturlebens von Gott, die allerdings ein Postulat desselben Glaubens ist, kein Eintrag; denn nicht nur hat Gott dadurch, daß er den Naturzusammenhang trägt, fortwährend alles Einzelne in seiner Hand, sondern er kann auch, wo es seine Liebe und Weisheit will, unmittelbar in ihn eingreifen und auf wunderbare Weise die Kreatur in den Dienst seiner Ratschlüsse nehmen, z. B. 1. Kön. 17. Als Regel gilt daher der Augustinische Satz: Implet Deus coelum et terram praesente potentia, non absente natura. Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ea proprios exercere et agere motus sinat.

Was wir Transscendenz und Immanenz Gottes nennen, drückt die Schrift 5. Mos. 4, 39 so aus: „Jehova ist Gott oben im Himmel und unten auf Erden", oder: „der Himmel ist sein Stuhl, die Erde seine Fußbank", Ps. 103, 19. Jes. 66, 1, vgl. 1. Kön. 8, 27 mit 2. Chron. 6, 18; oder sie sagt: „Gott ist ein Gott, der nahe und der ferne ist", Jerem. 23, 23 f.; vgl. Psalm 139, 7 ff. Die Überweltlichkeit Gottes wird hervorgehoben, wenn er der Herr schlechthin oder der über Alles Macht hat oder der operator temporum heißt, 1. Tim. 1, 17: *ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων*; 1. Tim. 6, 15. 16: *ὁ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*, oder wenn gesagt wird, daß er in und über dem Wechsel der Dinge und Zeiten unwandelbar bleibt, der er ist, Ps. 102, 13. 26 ff. Hebr. 1, 11; die In=

weltlichkeit Gottes liegt in den vorhin angeführten Stellen, wie in Ap. Gesch. 17, 27 f.; beides zusammen in Ephes. 4, 6; ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

Daß das trinitarische Verhältnis sich auch in dieser Beziehung bethätigt, deutet die Schrift damit an, daß sie den Vater, obwohl der Welt gegenwärtig, doch als den überweltlichen, in sich bleibenden bezeichnet, Matth. 10, 32. 1. Tim. 6. 16, den Sohn als den Vermittler aller Thätigkeit Gottes an und in der Welt, Joh. 5, 19. 20. Hebr. 1, 2. Kol. 1, 16. 17, den Geist aber als das dem Leben der Welt, und dem menschlichen insonderheit innewirkende Prinzip, πνεῦμα ζωῆς, vgl. Genes. 1, 2 mit 6, 3. Hiob 27, 3. 34, 14. 15; wobei wir jedoch nicht übersehen dürfen, daß die gesamte Einwirkung des Dreieinigen auf die Welt zu seinem letzten Ziele die Erlösung derselben hat. Vgl. §. 22.

Die angeführten Stellen von der Immanenz Gottes sind eben so viele Zeugnisse für die Allgegenwart. Die praktischen Momente der Sache werden hervorgehoben in Ps. 139, 7—12. 23, 4. 145, 18. 19. Jes. 43, 2. Amos 9, 2—4; im N. Test. Ap. Gesch. 17, 27. 28: ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. Darauf hin sagen die VV. mit Augustin: In illo potius omnia, quam ipse alicubi, nec tamen ita in illo sunt, ut ipse sit locus Nullo contentus loco, sed in se ipse ubique totus. Vortrefflich Luther: „Gottes allmächtige Gewalt ist nirgends (an etlichem Ort) beschlossen, sondern außer und über Alles, das da ist und sein kann. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach ist die: denn Gott ist's, der alle Dinge schafft, wirkt und erhält . . . darum muß er in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten um und um, durch und durch selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigeres noch Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt." Gerhard Ex. L. II, 133: Totus in omnibus, totus in singulis, totus in se ipso. Die meisten DD. nehmen dann in die Definition der Allgegenwart sogleich auch die der Wirksamkeit auf: cum nullum sit discrimen reale inter essentiam et potentiam. Über die Allmacht vgl. oben S. 40 f. Treffend ist die Bemerkung Gerhards Ex. L. II, 183: Finita efficit Deus infinita potentia; non agit secundum totam potentiae suae activitatem. Ganz richtig sagt auch Hahn, Theol. des n. T. S. 153: Gott wirke nicht so in der Welt, daß er überall und in jedem einzelnen Moment der Kreatur gegenüber seinen Willen durchsetze, sondern nur so, daß er bei Allem ist und die ganze Entwicklung so leitet, daß endlich seine Absichten erreicht werden müssen. [Die Allmacht Gottes schließt weder seine Selbstbeschränkung gegenüber der frei gewollten und geschaffenen Kreatur aus, noch ist sie von dem ganzen ethisch bestimmten

Wesen Gottes zu trennen; der Wille seiner Allmacht ist zugleich der Wille seiner heiligen Liebe.]

Was endlich die Allwissenheit betrifft, so wird diese Gotte in dem oben entwickelten Sinne zugeschrieben Ps. 139, 1—4. Hiob 28, 24. Sprüchw. 15, 3. Jerem. 16, 17. Ap. Gesch. 15, 18; insbesondere hebt es die Schrift hervor, daß Gott auch in's Verborgene blicke, Matth. 6, 4. 6, und auch auf das scheinbar Unbedeutendste achte, Matth. 10, 29. 30, sowie daß er die תַּעֲלֻמוֹת לֵב durchschaue, Ps. 7, 10. 44, 22. Ps. 139, 1 1. Kön. 8, 39. Apgesch. 1, 24. 15, 8., daß er auf die Not, auf das Seufzen, auf das Schreien der Armen ein besonderes Aufsehen habe: Ps. 38, 10. Ps. 34, 19. 138, 6; vgl. Matth. 6, 32. — Man bemerke die zarte Berücksichtigung des tiefsten menschlichen Bedürfnisses in diesen und anderen Stellen. — Die schwierige Frage nach dem Verhältnis des göttlichen Wissens zu der zeitlichen Succession der Dinge erledigt sich noch gar nicht durch die Bemerkung, daß was unserem endlichen Bewußtsein in einer Reihe successiver Momente auseinandertrete, vor Gott ein ewig Gegenwärtiges sei, wie einmal Augustinus sagt: ut Deus illa, quae temporalia fiunt, stabili et sempiterna praesentia comprehendat; denn wenn auch das göttliche Wissen selbst nicht in die Succession des Endlichen verflochten ist, so muß er doch das Zeitliche als solches, in dem Nacheinander seiner Momente wissen, außerdem wüßte er es entweder nicht, wie es in Wirklichkeit ist, oder die Zeit hätte überhaupt für ihn keine Realität. Und davon ist das eine so irrig als das andere. [„Für Gott, sofern er in die Geschichte eingeht, ist die zeitliche Folge eine Wirklichkeit." (Luthardt). Daher wird man mit Dorner (Glaubensl. I, S. 318) sagen müssen: „Gottes Wissen begleitet gleichsam selbstschreitend die schreitende Zeit und die in ihr geschehende Entwickelung . . . Gott weiß auch stets, was vergangen ist, als vergangen und nicht als gegenwärtig und ebenso das Zukünftige als noch nicht seiend, und nur dadurch weiß er von der geschichtlichen Welt und kann er zu ihr ein nicht nur ewig gleiches und starres Verhältnis haben. Vgl. überhaupt die ganze hier gegebene Erörterung.]

Daß dieses Wissen nicht kausativ sei, haben wir schon §. 10 erwiesen; unsere DD. bestritten daher mit Recht den kalvinistischen Satz: Scientiam divinam a divina ordinatione non discernendam — velle et intelligere in Deo unum idemque, Calov Syst. II., 502.

§. 24.

Erfahrungsmäßig befindet sich das menschliche Geschlecht in einem Zwiespalt mit Gott; trägt ihn doch der Christ selbst noch, obwohl durch die Erlösung überwunden und gebrochen, in sich. Keineswegs aber kann der Zwiespalt das ursprüngliche, die gottwidrige Richtung das von Gott gewollte und durch die Schöpfung von ihm gesetzte sein. Ich wüßte nichts, was seiner absoluten Heiligkeit und Liebe, nichts, was dem Bewußtsein von dem Todesernst der Sünde und dem Glauben an die rettende Gnade Gottes in Christo mehr widerspräche, als jene Ansicht. Nein, dem Stande unter der Sünde muß ein Zustand der Sündlosigkeit vorausgegangen sein, der Mensch muß, so wie er durch Gottes Machtwort in's Dasein trat, seiner Idee entsprochen haben. Er entsprach ihr aber nicht, wenn er bloß mit der Anlage, mit der formalen Möglichkeit zur Gemeinschaft mit Gott — denn diese besitzt er auch in seinem dermalen abnormen Zustand — erschaffen war, und nicht zugleich in wirklicher Gemeinschaft mit Gott stand; er entsprach ihr nur, wenn seine göttliche Idee, die göttliche Urbestimmung, wie wir sie oben S. 107 nannten, auch die wirkliche Form dieses Daseins war und sich in seinem ganzen Wesensbestande, an Seele und Leib, Natur und Persönlichkeit ausprägte. Dies ist der Urstand, dessen Setzung unmittelbar mit der Schöpfung des Menschen zusammenfällt; denn was ist die Menschenschöpfung anders als die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes? — Im Gegensatz zu dem Zustand der Gottentfremdung, der durch die erlösende Gnade aufgehoben werden soll, und nach Analogie der durch die Erlösung wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott haben wir daher das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott nicht als ein ethisch indifferentes, sondern als die gute, normale Richtung der menschlichen Persönlichkeit auf Gott, näher als die wirkliche Aufgeschlossenheit derselben für Gott und als die entsprechende wirksame Einwohnung Gottes in ihr (inhabitatio gratiosa) zu denken. Zerlegen wir dies in seine einzelnen Momente, so werden wir sagen dürfen, daß das menschliche Bewußtsein als reines, ungetrübtes Gottesbewußtsein, der menschliche Wille als positiv guter, die Neigung des menschlichen Herzens als kindliche Gottesliebe bestimmt gewesen sei; das normale Verhältnis zu Gott aber schließt als unmittelbare Folge das rechte Verhältnis der

höheren Seite des Menschen zu der niederen, des Geistes zum Leibe und die rechte Stellung zur Außenwelt ein, denn diese ist ganz durch jene bedingt. So spiegelte sich in dem Menschen jene Trias der göttlichen Eigenschaften, die wir als Wahrheit, Heiligkeit, Liebe bezeichneten, und zwar speziell in der Bestimmtheit, die sie im Sohne haben. Der Mensch war das kreatürliche Abbild des den Vater schauenden, wollenden, liebenden, vom Vater gewollten, geschauten und geliebten Sohnes — und eben deshalb ruhte das Wohlgefallen des Vaters im Sohne auf ihm.

Gleichwohl dürfen wir diesen Zustand noch nicht als den der schlechthinigen und allseitigen Vollendung denken. Denn nicht nur erschiene dann der Eintritt der Sünde als etwas ethisch Unmögliches, sondern es läßt sich damit eine rein ursprüngliche, d. h. anerschaffene Gemeinschaft mit Gott nicht wohl vereinigen. Als anerschaffene konnte sie noch nicht durch die Selbstbestimmung des Menschen vermittelt, mithin noch nicht jene freipersönliche sein, wie wir sie oben in der Idee des Menschen nachgewiesen haben; sie war vielmehr erst eine rein unmittelbare, eine Mitgabe für den Menschen, und als solche zugleich eine Aufgabe für ihn. Er sollte seine göttliche Idee zum Inhalt seiner Selbstbestimmung machen und so auf dem Wege einer normalen, durch die Freiheit vermittelten, Entwicklung das werden, was er bereits durch Gottes Gabe war, sohin allerdings zu einer höhern Stufe hindurchdringen, als auf welche ihn die Schöpfung gestellt hatte: höher der Form, nicht dem Wesen nach.

Eben deshalb aber, weil ihm diese Aufgabe, die ganz auf seine Freiheit gestellt war, erst zu lösen vorlag, fand zugleich auch die Möglichkeit des Mißbrauchs derselben für ihn statt. Er konnte sich auch anders, als er sollte, bestimmen, weil seine Freiheit noch nicht durch die That bewährt, sein Zustand noch nicht der der männlich-ethischen Reife, sondern der kindlichen Unschuld war, welche allerdings den göttlichen Impuls in sich trug zu jener fortzuschreiten.

Welche Stadien diese Bewegung zu durchschreiten hatte, läßt sich a priori nicht bestimmen. So viel dürfen wir jedoch aus dem Lebensgang des ersten Adam und aus der antitypischen Geschichte des zweiten schließen, daß sie durch einen Akt hindurchgehen mußte, in welchem dem Menschen einerseits die Möglichkeit der Abkehr von Gott zum Bewußtsein gebracht, andrerseits die thatsächliche Entscheidung für das Beharren in der Gemeinschaft mit Gott seiner eigenen Freiheit anheimgestellt wurde; und dafür bietet auch die Erfahrung der Christen mannigfache Analogien dar. War diese Freiheitsprobe be-

standen, so war die normale Entwicklung der Menschheit nach ihrem Lebensziele hin gesichert.

Die Schrift berichtet über den Urstand des Menschen nur, daß sich der Erstgeschaffene durch Versuchung von außen widergöttlich bestimmen ließ, und bezeichnet den Ungehorsam desselben gegen den göttlichen Willen als seine That und Schuld, Genes. 3. Röm. 5, 15; damit aber lehrt sie im wesentlichen Alles, was unser §. aussagt: die ursprüngliche Sündlosigkeit des Menschen und die Möglichkeit des Abfalls. Das Böse hat sich nicht aus ihm entzündet, es lag also auch zuvor nicht schon in ihm als Potenz oder Anlage; er kannte es nicht einmal nach Gen. 2, 17. Allerdings ist dieses Nichtwissen des Bösen in dem ersten Adam ein ganz anderes als jenes „τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν“, was der Apostel 2. Kor. 5, 21 von dem zweiten aussagt; es stand noch unterhalb des erkannten Gegensatzes von Gut und Bös, es war die unmittelbare, ihrer selbst noch nicht bewußte Unschuld — mithin die schönste, zarteste Form derselben, die reine Blüthe des jungen Lebens. Auch die Sinnlichkeit ist hier noch keine Macht über den Geist, sie ruht vielmehr noch ganz wie ein stilles Geheimnis in der Tiefe, Gen. 2, 25; erst nach dem Falle gehen ihnen die Augen auf und sehen sie mit Beschämung, daß sie nackt sind, Gen. 3, 7; Sünde und Tod haben überhaupt nach der Gesamtlehre der Schrift den Stand der Unschuld zur Voraussetzung, sie sind das Ursprüngliche nicht. Vgl. Pred. 7, 29: Gott hat den Menschen gemacht יָשָׁר, mit Röm. 5, 12.

Aber auch kinderartig verwehrt uns die Schrift diesen Zustand zu denken. Denn wie der Erstgeschaffene als fertige Persönlichkeit in's Dasein tritt, so tritt ihm Gott sofort persönlich entgegen; er verkehrt mit ihm, er redet ihn an, Gen. 1, 28 f., 2, 16 f., und der Mensch versteht das Wort seines Gottes und nimmt seinen Willen in seinen eigenen auf: also persönliche Gemeinschaft zwischen beiden. Selbstverständlich ist darin Erkenntnis und Liebe Gottes enthalten; nur dürfen wir beides noch nicht als durch Reflexion vermittelt denken, sondern es war dem Menschen ganz natürlich in diesem Verhältnis zu Gott zu stehen; und dasselbe wird auch von dem Tiefblick in das Wesen der Natur gelten, welchen der erste Mensch nach Genes. 2, 19. 20 besaß — denn die Sprache ist die Verobjektivierung des Gedankens, das Wort der Name, das Lautbild für die Sache, die Benennung der Tiere Bezeichnung ihres Wesens, und setzt also ein inneres Verständnis der Natur, einen Geistesblick in ihre Tiefen voraus. Aber so wenig der Mensch dieses Verständnis erst durch Reflexion gewonnen hat, so wenig hat er die Sprache erst durch Abstraktion gelernt, sondern beides beruhte auf einer Art unmittelbarer Intuition.

Überhaupt war die Naturseite des Lebens in ihm damals die vor-

herrschende, das **seelische** Element (nicht das sinnliche) überwog noch das **pneumatische**; dieses konnte sich erst allmählich entwickeln. So haben wir Genes. 2, 7 nach 1. Kor. 15, 45 zu verstehen. Daß diese Entwicklung durch eine Prüfung hindurchgehen mußte, bezeugt Genes. 2, 16. 17; die Prüfung mußte aber dem Menschen zur Versuchung werden, weil sie ihm die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstbestimmung zum Bewußtsein brachte; (vgl. über die Bedeutung des Verbots Delitzsch, Comment. zur Gen., 4. Aufl., S. 127); nimmermehr aber hat sie die Bedeutung, als ob das thatsächliche Sicheinlassen auf das Böse der notwendige Durchgangspunkt zur Erkenntnis des Guten, zur Freiheit und Sittlichkeit für den Menschen wäre. Das ist die Philosophie des Satans, welche in der Gnosis aller Zeiten wiederklingt: der direkte Widerspruch gegen Gottes Gedanken und Willen; wie er a. a. O. ausgesprochen vorliegt. So bestätigt das Alte Testament unsern §.

Das Neue verweilt fast nirgends bei dem kurzen Moment des Urstandes, sondern richtet den Blick sofort auf den zweiten Adam, in dem die Gottesebenbildlichkeit im reinsten Glanze leuchtet; nur in den beiden St. Ephes. 4, 24 u. Kol. 3, 10 liegt eine Rückbeziehung auf den Anfang. Denn wenn gleich unter dem *καινὸς ἄνθρωπος* hier nicht der Mensch vor dem Falle zu verstehen ist, sondern die neue Persönlichkeit, die in der Wiedergeburt geschaffen wird (Ephes. 2, 15. 2. Kor. 5, 17), so weist doch Kol. 3 das *ἀνακαινοῦσθαι* auf eine vorhanden gewesene, aber verloren gegangene Beschaffenheit hin*), *κατ᾽ εἰκόνα τ. κ. α.* erinnert zweifelsohne an Genes. 1, 27) LXX; *κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν*. Nur als eine solche Reminiscenz ist die Form dieses apostolischen Wortes begreiflich und verständlich. Indem sich also der neue Mensch nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert, erneuert er sich damit eo ipso zu der ursprünglichen Gottesbildlichkeit. Nennt nun die parall. Stelle Eph. 4 diesen neuen Menschen *τὸν κατὰ θεόν* = *κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ κ. ὁσ. τῆς ἀληθ.*, so liegt darin zunächst, daß die ethische Gesinnung wesentlich zum Begriff der Gottesbildlichkeit gehört, aber es fällt zugleich ein Schatten auf den Zustand des Erstgeschaffenen zurück; es folgt, daß auch dieser schon in irgend einem Maaße die Züge der Wahrheit und Heiligkeit an sich trug, die an dem neuen Menschen in Christo leuchten. Damit erhält, was wir S. 127 bloß an=

---

*) [Ist auch das *ἀνακαινούμενον* nicht von einer Wiederherstellung (näml. der ursprüngl. Gerechtigkeit) zu verstehen, sondern mit Meyer „nur auf die alte Verfassung zu beziehen, deren Umwandelung und Neugestaltung (Aufneuerung) der Entwicklungsprozeß des *νέος ἄνθρωπος* ist," und kann man darum nur rückschlußweise von dem ursprünglichen Zustande des ersten Menschen etwas aussagen, so ist doch eben dieser Rückschluß von dem religiös-ethischen Charakter des in Christo Neugeschaffenen auf den Erstgeschaffenen ein ganz berechtigter.]

gedeutet fanden, seine ergänzende Bestätigung. So viel als Schriftbeweis für den Inhalt unseres §.

Auch der Consensus der kirchlichen Lehre fehlt ihm nicht*). Denn obgleich die gr. VV. die Gottesbildlichkeit des Menschen zunächst in die Vernunft und Freiheit setzen, S. 118 f., so lassen sie doch weder den Begriff des Ebenbildes darin aufgehen, noch begnügen sie sich, dem Erstgeschaffenen jene formale Ähnlichkeit mit Gott beizulegen, sondern sie lehren — und darauf kommt es hier an — in den mannigfaltigsten Formen eine (geschichtliche) ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen. Diese ursprüngliche Vollkommenheit bezeichnen sie als Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als Teilnahme an dem göttlichen Logos, näher als Anschauen Gottes, als Leben in Gott, als wahre Vernünftigkeit, Heiligkeit u. s. w., kurz als die gute, dem göttlichen Willen entsprechende Beschaffenheit **). Eben so einstimmig aber lassen sie den Fortbesitz jenes Zustandes durch den rechten Gebrauch der Freiheit bedingt, also verlierbar sein und durch den Mißbrauch wirklich verloren gehen. Erst durch ihn ist das Verderben in die Menschheit gekommen. Am ausführlichsten erklärt sich darüber Athanasius c. gent. 2. 3. de inc. 3—5. 10. 11, wo diese sämtlichen Momente zusammengefaßt sind: sie finden sich jedoch auch bei den Übrigen. Schon Irenäus läßt den ersten Adam „mit dem Gewande der Heiligkeit bekleidet" sein (III. 23, 5), obwohl er ihn sonst am kindesartigsten und dürftigsten denkt. Auch nach Origenes findet die innigste Gemeinschaft, ἐπιμιξία, zwischen Gott und den Protoplasten statt, c. Cels. IV, 79. Eine Ansicht, die sich bis auf Johannes v. Dam. herab verfolgen läßt, welcher sagt (de fide orth. II, 12): „Gott schuf den Menschen sündlos, rechtschaffen, tugendhaft (ἄκακον, εὐθῆ, ἐνάρετον), schmerzlos . . . mit jeglicher Tugend geschmückt, mit allen Gütern ausgestattet, gleichsam eine zweite kleine Welt innerhalb der großen, eine Art anbetenden Engels, ein Mischwesen, einen Schauer der sichtbaren und einen Eingeweihten in die geistige Schöpfung" u. s. w. Allerdings unterscheiden diese Väter dabei nach irriger Auslegung häufig zwischen Bild und Ähnlichkeit. (εἰκών und ὁμοίωσις). Und zwar Einige so, daß sie diese in die künftige, durch die sittliche Selbstthätigkeit erst zu erreichende Stufe der Vollendung setzen, wie Irenäus V. 6, 1. 16, 2. IV. 33, 4, wie Clemens Alex. (s. die von Potter zu Paed. I, 12 pg. 156 Note 7 gesammelten Stellen), Origenes de Princ. III. 6, 1; ähnlich Greg. v. Nyssa, Chrysost., Cyrill. v. Jerus.; aber auch sie beschränken dann das Bild keineswegs auf die geistigen Vermögen, sondern sie schließen immer

---

*) S. hierüber das Nähere in des Verf. Dogmengesch. I. S. 442 ff.

**) Die weitern Momente: Unsterblichkeit und Herrschaft über die Erde, im flgd. §.

die wirkliche gute Richtung auf Gott mit ein, wie sie denn sämtlich auch von einer Depravation des Ebenbildes reden. Überdies führen sie jene Distinktion nicht durch, sondern brauchen häufig beide Ausdrücke als gleichbedeutend. — *Andre* dagegen distinguieren so, daß sie beides auf den Urstand beziehen, und εἰκών in die geistige Natur, ὁμοίωσις in die Ähnlichkeit der ἀρετή setzen, wie Joh. v. D. II, 12, oder, was damit zusammenhängt, ersteres in die Konformität und Gemeinschaft mit dem Urbilde, dem Logos, letzteres in die Teilnahme am heil. Geiste; aber nicht nur ist diese Unterscheidung sehr fließend und unbestimmt gehalten, sie wird am Ende wieder aufgegeben. Cyrill von Alexd. verwirft sie geradezu: „οὐδὲν ἕτερον τὸ κατ᾽ εἰκόνα δηλοῖ πλὴν ὅτι καθ᾽ ὁμοίωσιν und umgewandt". Adv. anthropom. c. 5. Wir können daher diesen mannigfaltigen Unterscheidungen keine erhebliche Bedeutung zugestehen. Die Grundanschauung der gr. VV. bleibt immer die, daß der erste Mensch in wirklicher Gemeinschaft mit Gott geschaffen, die Züge des göttlichen Urbildes an sich trug und diese Gottesbildlichkeit durch seine Selbstthätigkeit bewahren und entwickeln konnte und sollte.

Diese Grundanschauung geht, ganz abgesehen von jenen schwankenden Distinktionen, durch die ganze Patristik hindurch und spricht sich *insbesondere* in der einstimmigen Lehre der VV. aus, *daß das göttliche Ebenbild durch den Fall, wenn auch nicht völlig verloren, doch entstellt und verwischt, durch Christus aber wiederhergestellt worden sei*, wofür sie sich auf Ephes. 4, 24 und Kol. 3, 10 berufen. So z. B. Irenäus, Tertullian, Origenes, Athanasius und bes. Cyrill.

Letzterer nun betrachtet den ursprünglichen Zustand, εἶδος τὸ θεῖον καὶ νοητόν, so wenig als ein donum supernaturale, daß er ihn geradezu als das natürliche bezeichnet; er ist uns φυσικῶς eingeprägt; wir sagen, der Mensch sei zum Bilde Gottes geschaffen, καθ᾽ ὃ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον πέφυκεν τὸ ζῷον εἶναι, Adv. anthrop. c. 2. 5. 7. Ganz so schon Athanasius und namentlich Basilius, quod Deus non sit auctor mali T. I, p. 368 369, wo er das Verhältnis des normalen Urstandes zur menschlichen Natur dem der Gesundheit zum Leibe vergleicht und dann fortfährt: „Die Seele ist gut geschaffen, aber, indem sie von dem naturgemäßen Zustand abfiel (παρατραπεῖσα τοῦ κατὰ φύσιν), ist sie verschlechtert. Und welches ist denn das angestammte Gut, das sie zuvor besaß? Die Verbindung mit Gott und die Gemeinschaft durch die Liebe. Von diesem abfallend" u. s. w.

Daneben statuiert Cyrill noch eine Mitteilung des Geistes an den Menschen, wofür er sich auf Genes. 2, 7 beruft. „Zugleich mit der Schöpfung hauchte Gott der vernünftigen Seele den heil. Geist, den Geist des Lebens ein, damit das ihr eingeprägte Gottesbild noch heller erglänze;

nicht als ob sich der göttliche Geist in den menschlichen verwandelte, sondern er wohnt und wirkt ihm inne. Als daher der Eingeborne Mensch wurde und unsere Natur jener alten, uranfänglichen Gabe bar fand, schuf er uns wieder um, indem er seine Fülle mitteilend sprach: Nehmet hin den heil. Geist. Das ist die Wiedererneuerung der ursprünglichen Begabung, die Wiedererhebung unserer Natur zu der Heiligung, die sie in der ersten Schöpfung empfangen hatte", a. a. O. c. 2, de Trin. IV. 532. VI, 638. Ähnliches finde ich auch bei Basilius T. I, 105. 785, de Sp. s. c. 16, bei Gregor v. Naz. Or. 44 und anderwärts. Demnach scheinen diese VV. die Mitteilung des heil. Geistes von der mit der Schöpfung zusammenfallenden Anerschaffung des Ebenbildes*) noch zu unterscheiden, und gleichsam als dessen Vollendung zu betrachten, während sie jedoch an anderen Stellen beides identificieren.

Wenden wir uns sofort zum Abendland. Hier tritt uns zunächst Ambrosius entgegen, de paradiso c. 13. 14. Er sagt da in seiner allegorischen Auslegungsweise von den ersten Menschen: nudi erant, sed non sine virtutum integumentis, nudi erant propter morum simplicitatem et quod amictum fraudis natura nesciret. Der Fall beraubte sie sinceritate integrae incorruptaeque naturae. Er denkt also den Urstand als gut. Auch in der Schrift de dign. hum. creat. 3 bezeichnet er ihn als den Stand der Reinheit und Sündlosigkeit. Bestimmter spricht sich Augustin aus. (S. Dogmengesch. I. S. 498 f.). Er sagt de Civ. D. XIV, 11: Fecit Deus hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset, bonam non habens voluntatem. Bona igitur voluntas opus est Dei: cum ea quippe ab illo factus est homo. Ebd. XIV, 26. Vgl. de nat. et gr. c. 43 u. de peccat. mer. et rem. I, 37. In diesem Zustande besaß er den vollkommensten Verstand und die wahre Freiheit — wohl zu unterscheiden von der possibilitas bonae voluntatis, dem pelagianischen Wahlvermögen — die libertas habendi plenam justitiam, welche jedoch nach Augustins Grundanschauung (S. 121) nur unter der gnadenreichen Einwirkung Gottes sich verwirklichen konnte. So war der erste Mensch gut, aber noch nicht vollendet; er besaß das posse non peccare, noch nicht das non posse peccare, welches die höchste Stufe der sittlichen Freiheit ist und von ihm auf dem Wege des Beharrens in dem ursprünglichen status rectus erreicht werden konnte und sollte. Jenes war ganz auf seine Freiheit gestellt, und nur nicht ohne das adjutorium möglich, letzteres sollte der Lohn ihres rechten Gebrauches sein. Daß in diesem positiv guten Zustande der Mensch noch nicht der sinnlichen Geschlechtslust, der concupiscentia, libido verfallen war, versteht sich nach

*) Das sie jedoch, wie aus dem Obigen erhellt, nicht in den bloßen Anlagen aufgehen lassen.

Augustin von selbst, und er hat es auch den Pelagianern gegenüber, die sie für gut und ursprünglich hielten, häufig hervorgehoben, z. B. de Civ. D. XIV, 23.

Wie eng diese ganze Lehre Augustins vom Urstande mit seiner Ansicht vom göttlichen Ebenbilde zusammenhängt, das liegt am Tage. Sofern er letzteres in die mens setzt, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, de Civ. D. XI, 2, 26, näher in die memoria, intelligentia u. voluntas (S. 88) — insofern ist es ihm die natürliche Voraussetzung für jenen; allein es geht auch ihm darin nicht auf, sondern von demselben Grundgedanken aus, den wir durch die ganze Patristik hindurchgehen sahen, legt er immer zugleich die positive Richtung des menschlichen Geistes auf Gott mit in den Begriff der imago hinein. Zeugnis dafür gibt zunächst die Äußerung de Trin. XIV, 12: Haec trinitas mentis non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit et diligit et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est; quod cum facit, sapiens ipsa fit. In diesem (unveräußerlichen) posse liegt die Möglichkeit zur Erneuerung nach dem Bilde Gottes, welche erst damit eintritt, daß der Mensch zur wirklichen Erkenntnis und Liebe Gottes gelangt, nach Ephes. 4. Peccando justitiam et sanctitatem veritatis amisit, propter quod haec imago deformis et decolor facta est, hanc recipit cum reformatur et renovatur. A. a. O. c. 16. Diese renovatio geschieht auf dem Wege eines allmählichen Fortschrittes und vollendet sich in der plena visio Dei. Nähere Bestimmungen gibt dann Augustin de gen. ad. lit. III, 20. Hier heißt es unmittelbar nach der S. 115 angef. Stelle: Quia vero ista creatura rationalis est, et ipsa eadem cognitione perfecta est; sicut enim post lapsum peccati homo in agnitione Dei renovatur secundum imaginem ejus, qui creavit eum, Col. 3: ita in ipsa agnitione (Dei) creatus est; und ebd. VI, 26. 27: Durch die Erneuerung empfangen wir die ursprüngliche justitia wieder, von welcher Ephes. 4 redet: ecce quod perdidit Adam! Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam justitiae. Während also nach der einen Reihe von Aussagen das Ebenbild in dem denkenden und wollenden Geiste besteht, besteht es nach der andern in der wirklichen Gotteserkenntnis des denkenden und in der wirklichen Gottesliebe oder Gerechtigkeit des wollenden Geistes. In letzterer Hinsicht unterscheidet dann Augustin einigemale imago und similitudo; de spir. et an. c. 10: Ille spiritus dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, in quo est cognitio veritatis et amor virtutis. Imago siquidem est in cognitione veritatis, similitudo in dilectione; imago, quia rationalis; similitudo, quia spiritalis. Nur löscht er im Folgenden diesen Unterschied, der für die Scholastik bedeutend geworden ist,

wieder so ziemlich aus. — Vermöge dieser seiner Ansicht kann daher Augustin ebensowohl sagen, das Gottesbild am Menschen bestehe auch während des tiefsten Verfalles desselben noch fort, de Trin. XIV, 4, als es sei durch die Sünde verloren gegangen, de gen. ad lit. a. a. O.; und beides vereinigt er dann selbst in dem Satze Retract. II, 24: Quod dixi, Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tanquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. Inwiefern? — erhellt näher aus de spirit et lit. 28. Denn hier findet er die verbleichten Reste des Gottesbildes bei den Heiden (non ita detrita est imago, ut nulla in ea veluti lineamenta extrema remanserint) darin, daß sie noch einigermaßen die göttliche Handschrift des Gesetzes im Herzen tragen, und dies fällt ihm dann ganz zusammen mit der allgemeinen Vernünftigkeit der menschlichen Seele, vermöge deren sie etwas Gesetzmäßiges fühlt und thut; „aber" setzt er hinzu „eine Erneuerung kann von da nicht ausgehen." — Neben Augustin ist hier wieder Ambrosius zu nennen, weil sich in ihm jenes Ineinanderfließen des habituellen und ethischen Momentes am stärksten herausstellt. Er beginnt (Hexaem. VI, 7) seine Auslegung von Genes. 1, 26 mit dem Satze: Das Ebenbild des Vaters ist der Sohn: ipse est imago Patris . . Diejenige menschliche Seele aber ist die Copie dieses Originals (a Deo pingitur), welche plena sapientiae, plena pietatis atque justitiae est . . quae habet in se virtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis, in qua relucet divinae operationis effigies; dann setzt er hinzu: Secundum hanc imaginem Adam ante peccatum; sed ubi lapsus est, deposuit imaginem coelestis, sumsit terrestris effigiem. Im Folgenden aber führt er gleichwohl nicht nur den Satz aus: non caro, sed anima ad imaginem, sondern er betrachtet die Seele selbst, sofern sie frei ist und die Macht besitzt mit ihrem Denken weit über die Schranken des Raumes hinauszugehen, als das Ebenbild Gottes, während er alsbald wieder in die obige Gedankenreihe einlenkend, die Gemeinschaft mit Gott, die Gleichförmigkeit mit dem Bilde Christi hinzunimmt.

Wir sehen, was uns oben §. 19 als Lehre der VV. über die Gottesbildlichkeit des Menschen entgegentrat, ist nur die eine Seite der Sache; sie nehmen immer auch die positive, religiös-sittliche Richtung hinzu und lassen diese unmittelbar in und mit der Schöpfung begründet sein. Wenn sie diese als göttliche Gabe und Gnade betrachten, so wollen sie dieselbe damit keineswegs als etwas der menschlichen Natur unwesentliches, bloß accessorisches, angesehen wissen, sondern es ist dies aus ihrer Grundanschauung zu erklären, vermöge deren der Mensch erst durch Mitteilung und Immanenz des Göttlichen zum wahren, seiner Idee entsprechenden Menschen wird. Der Punkt aber, von welchem aus sich ihnen jener

tiefere Begriff des Ebenbildes und die anfängliche Vollkommenheit des Menschen überhaupt ergibt, ist der Gegensatz des Zustandes unter der Sünde zu dem, was in Adam verloren gegangen und in Christo wiedergebracht ist.

Von demselben Gegensatze, nur noch tiefer gefaßt, gehen die Bestimmungen der lutherischen Kirche aus. Die Scholastiker hatten ihn im Interesse des Semipelagianismus abgeschwächt. Sie schieden nämlich auf der einen Seite schärfer zwischen imago und similitudo, indem sie jenes in die höhere, geistige und unverlierbare Natur des Menschen setzten (eo ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est ejusque particeps esse potest, sagt mit Augustin der Lombarde, Sent. I. dist. 3. c. 3), und dieses unter dem Namen der rectitudo, justitia et sanctitas erst noch hinzukommen ließen als ein donum superadditum zu dem bereits nach Gottes Bild erschaffenen Menschen; auf der andern Seite aber tragen sie den Widerstreit zwischen der niederen, sinnlichen und zwischen der höhern, geistigen Natur des Menschen schon gewissermaßen in den Urstand hinein; sie lassen ihn durch die Schöpfung begründet und dann erst durch jenes donum niedergehalten und ausgeglichen werden. Geist und Sinnlichkeit sind also an sich schon widerstreitende Elemente, ja genau genommen hat letztere von vorn herein das Übergewicht, denn das donum wird eben deshalb hinzugegeben, damit der Zwiespalt nicht sofort ausbreche; es soll die subjectio des Leibes unter die Seele, der Vernunft unter Gott, die richtige temperatio bewirken; es ist wie ein frenum, das der Natur angelegt, wie ein Kranz, der ihr aufgesetzt wird*). Diesem Dualismus innerhalb der Natur entspricht dann auch das Verhältnis des donum zu ihr. Es ist eine reine Gnadengabe, eine supernaturale Zugabe, die gar nicht wesentlich mitgehört zur Natur, ja es trifft nicht einmal das donum der Zeit nach unmittelbar mit der Schöpfung zusammen, sondern kommt erst als Lohn für den rechten Gebrauch der Kräfte später hinzu; es ist ein meritum, das sich der Mensch erwirbt*). Fällt es also hinweg, so tritt der Mensch nur in den reinen Naturstand (status purorum naturalium) zurück. — [Diese Theorie nun ist von der röm. Kirche anerkannt und auf=

*) Es wird also hier der durch die Sünde bedingte Gegensatz von Geist und Fleisch zu einem ursprünglichen gemacht. Am stärksten zeigt sich dieß bei Bellarmin de grat. primi hominis 5 c. 5: Et quia donum illud supernaturale erat, eo remoto natura humana sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiori, quae naturalis futura erat, id est, ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitiae bonum homini addidisset; ja er nennt es eine rebellio carnis ad spiritum, die nur durch das donum supernaturale niedergehalten werde. Aber auch schon Thomas sagt: Subjectio corporis ad animam et rationis ad Deum non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset.

genommen worden. Spricht sich das Tridentinum (Sess. V) hier auch nur kurz und unbestimmt aus, so erklärt der Catech. rom. klar und entschieden (I, 2, 19): Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitium tribuit . . . Tum originalis justitiae admirabile donum addidit. Damit wird gesagt, daß die sittliche Vollkommenheit nicht die vom Wesen der menschlichen Natur selbst geforderte Vollendung oder ihre eigene vollendete Verwirklichung ist, sondern nur eine der Idee des Menschen zufällige Beigabe, die von der Gnade magisch von außen zugelegt wird (Dorner)]. Es leuchtet aber auch von selbst ein, wie sehr durch diese Theorie die Folgen des Abfalls verkleinert, das Wesen der Erbsünde abgeschwächt wird. Sie reduziert sich auf einen bloßen Defekt jener übernatürlichen Gnadengabe, der justitia originalis **), und der Unterschied zwischen dem Stand unter der Sünde und dem Urstand schwindet auf ein minimum zusammen.

Gerade die entgegengesetzte Richtung schlägt die lutherische Kirche ein, deren wesentliche Eigentümlichkeit auf der tiefen Erkenntnis der Sünde und der Gnade Gottes beruht. Je letaler sie das durch den Fall entstandene Verderben der menschlichen Natur dachte, desto entschiedener mußte sie eine Theorie verwerfen, welche diese auch nach dem Falle in ihrer Integrität fortbestehen ließ: — „vor solcher Lehre (naturalia post lapsum integra), weil sie die Erbsünde gering macht, soll man sich hüten, wie vor Gift" (Luther) — und je schärfer sie den erfahrungsmäßigen Gegensatz zwischen der menschlichen Sünde und der göttlichen Heiligkeit, zwischen Fleisch und Geist faßte, desto weniger konnte sie ihn als einen natürlichen und ursprünglichen ansehen. Er ist erst durch den Fall entstanden. Der Urstand bildet also vielmehr den Gegensatz zu dem gegenwärtigen Lebensstand des Menschen, und hat sein Gegenbild an demjenigen, der durch die Gnade Christi in dem Gläubigen wiederhergestellt wird und, obwohl erst im Werden begriffen, doch die Bürgschaft künftiger Vollendung in sich trägt ***). Eben diese durch den Fall verloren gegangene, durch Christum zu restituierende Konformität des Menschen nennt die lutherische Kirche die Gottesbildlichkeit. „Was wir daher jetzund davon sagen, das lehrt uns der Glaube und das Wort, die uns gleich als von ferne her die Herrlichkeit des göttlichen Bildes zeigen und

---

*) So Alex. von Hales, Bonaventura und D. Scotus wenigstens in Beziehung auf die höhere Stufe der justitia originalis, den sogen. status elevationis, die sanctitas, justitia orig., während Thomas auch sie gleich mit der Schöpfung erteilt werden läßt.

**) Wenigstens nach den Skotisten, während sie allerdings nach Thomas zugleich ein positives, eine vulneratio naturae ist.

***) Die Grundstelle ist Luther zu Genes. 1, 26. Opp. lat. Tom. I, pag. 75 ff.

weisen." Die Hauptstellen aber, auf die man diese Ansicht gründete, waren Kol. 3 u. Eph. 4. — Von da aus ergeben sich alle nähern Bestimmungen darüber. Die Gottesbildlichkeit kann nicht in den natürlichen Vermögen des menschlichen Geistes bestehen, denn an ihnen sieht man nichts von dieser Herrlichkeit: „Gedächtnis, Wille und Verstand haben wir wohl, aber sehr verderbt und auf's höchste verrückt und geschwächt." Sie muß vielmehr in der rechten, reinen Beschaffenheit dieser Vermögen, in der normalen Richtung derselben bestanden haben: „In Adam ist die Vernunft erleuchtet gewesen mit wahrer Erkenntnis Gottes, dazu ein richtiger und gehorsamer Wille, Gott und den Nächsten zu lieben; eine vollkommene Kenntnis der Natur; darnach auch des Leibes und aller Glieder schönste und trefflichste Kraft und Herrlichkeit; wahre Gesundheit, aequale temperamentum; ein Leben in Gott und mit Gott." Luther. Vgl. dessen Predigten über die Genesis, Bd. 33, 55: „So ist nun hier so viel gesagt, daß der Mensch am Anfang geschaffen ist ein Bild, das Gott ähnlich war, voll Weisheit, Tugend, Liebe und kurzum gleich wie Gott, also daß er voll Gottes war." Ebend. 67: „Das ist Gottes Bild, das eben also wie Gott gesinnet ist und sich immer nach ihm ahmet." Das Verhältnis dieses Zustandes, habitus, zur Natur des Menschen aber kann nicht ein äußerliches, bloß accessorisches gewesen sein; es war vielmehr die wesentliche Bestimmtheit der von Gott geschaffenen Natur, das wahrhaft Natürliche. „Wie es des Auges Natur ist, das Licht zu sehen, also ist an Adams Vernunft und Willen das auch natürlich gewesen, daß er Gott erkannt, vertraut und ihn gefürchtet hat; und wer wollte denn nun so unsinnig sein zu sagen, daß die naturalia noch integra seien, da dies alles verloren ist;" als das Natürliche ist es aber selbstverständlich auch das Anerschaffene, unmittelbar mit der Schöpfung Gesetzte, und hätte sich als solches auch mit der Natur fortgepflanzt, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. — So nimmt die protestantische Lehre den dreifachen Gegensatz der Scholastik zurück: die Distinktion zwischen imago und similitudo, als schriftwidrig; den Zwiespalt zwischen der höhern und niedern Seite der menschlichen Natur, als unverträglich mit dem Begriff der wahren gottgewollten Natur; den Dualismus zwischen Natur und Gnade, zwischen dem durch die Schöpfung gesetzten Zustande und der ethischen gottgewirkten Bestimmtheit des Menschen: justitia originalis in primo homine non fuit donum aliquod superadditum, sed interna, naturalis et concreta totius hominis perfectio.

Bei der weitern symbolischen und dogmatischen Ausbildung dieser Grundgedanken bezeichnete man dann mit imago den gesamten Inbegriff der ursprünglichen Vollkommenheiten, mit justitia originalis den engeren Kreis derselben: den Komplex der ethischen Beziehungen. Subjectum justitiae originalis est anima, subjectum imaginis est totus homo;

die wesentlichsten Momente der justitia originalis sind: vera Dei agnitio in mente, conformitas plena cum lege Dei in voluntate, dilectio ardentissima in corde omniumque animae virium rectitudo — kürzer: sapientia, libertas, justitia, sanctitas; die weitern Momente der imago: die normalen physischen und kosmischen Beziehungen, insbesondere die immortalitas und das dominium. Differunt ergo imago et justitia originalis ut totum et pars. Vgl. die Stellen der Symbole: Apolog. 53. 54. Form. Conc. Sol. decl. 640: justitia originalis concreata. Gerhard L. IX, 246 ff., besonders desselben Confessio catholica III, p. 1371, wo sich treffliche Erläuterungen finden, Calov Synops. Contr. Art. II. Aber auch Joh. Arndt, wahres Christentum, I. c. 1, 4—6, wo es heißt: „Aus diesem Bilde sollte der Mensch Gott und sich selbst erkennen; Gott also, daß Er das wesentlich wäre, dessen Bild der Mensch an sich trüge: wesentlich das höchste Gut, wesentlich die Liebe, wesentlich heilig; sich selbst also, daß ein Unterschied zwischen dem Menschen und Gott sei" u. s. w. Und die schöne Stelle in Chr. Scrivers Seelenschatz I, 1: „Die Seele war ein heller Spiegel, darinnen das ewige Licht mit seinem Glanze spielte — eine liebliche Quelle, die ihr Wasser aus der Tiefe der Gottheit empfing, ich will sagen, die ihre Gedanken aus Gottes Eingeben hatte und dieselben zu Gottes Ehre richtete; kurz sie war eine heilige Wohnung des Höchsten auf Erden, darinnen er ruhen und sich herrlich bezeugen wollte, darum hat er nach allen Kreaturen sie zuletzt geschaffen und darauf geruht."

Es versteht sich hiernach von selbst, wie unbegründet die Konsequenz ist, welche katholischer Seits so häufig gezogen wird, als involviere nach protestantischer Anschauung der Verlust des göttlichen Ebenbildes den der religiös-sittlichen Anlage, mithin eines substanziellen Bestandteils menschlicher Natur; denn diese Konsequenz ist nichts als ein Schluß aus dem katholischen, von dem protestantischen wesentlich verschiedenen Begriff der Gottesbildlichkeit, der uns also gar nicht trifft, auch bereits von Gerhard Conf. cath. a. a. O. gründlich widerlegt ist: Naturalem dicimus imaginem, quia naturae, qualis a Deo est, arctissime infixa erat, quia naturam integram constituit, ei tanquam subjecto ordinario inhaerens (non extrinsece adveniens) eamque perficiens. Ebensowenig soll damit geleugnet werden, daß es donum vel gratiam Dei dici posse, ratione originis; quia integritatem illam primus homo non ex se ipso habuit, sed ex conditionis gratia accepit. Si vero de modo inhaerentiae quaeratur, dicimus, justitiam originalem donum fuisse non externum et superadditum, sed homini concreatum, quod postquam per peccatum amisit, naturalia ejus non manserunt integra. Gerade das ist die tiefe Wahrheit des lutherischen Dogma, daß hier die Schöpfung des Menschen als die Verwirklichung seiner Idee, die natürliche und ethische

Seite des Menschen in derselben göttlichen Idee zusammenbegriffen, mithin das Ethische an sich als das wahrhaft Naturgemäße bestimmt ist. Es ist der Gedanke, daß die menschliche Natur von vorn herein auf die Gemeinschaft mit der göttlichen angelegt ist und gerade darin, daß sie in dieser Gemeinschaft steht, ihre Wahrheit hat, losgerissen von ihr sie verliert. Der würdigste, erhabenste Begriff vom Menschen; — und wie wichtig für die Christologie! *).

Andrerseits läßt sich nicht verkennen, daß die kirchliche Fassung des Urstandes die von uns behauptete Entwicklung zu erschweren scheint, sofern sie dem Menschen die sapientia und die sanctitas (wir haben beide Ausdrücke oben im §. absichtlich vermieden) anerschaffen sein läßt. Denn beides bezeichnet nach unserm Sprachgebrauch solche Qualitäten, die schon durch die Selbsttätigkeit des Menschen vermittelt sind. Indessen müssen doch diese Ausdrücke nach Maßgabe des concreata erklärt werden; sie sind als solche non studio et opera acquisitae, reduzieren sich also doch auf die unmittelbare rectitudo et integritas omnium virium, worauf sie auch bei Chemnitz noch beschränkt sind. Und vergleicht man die symbolische Grundstelle Apolog. 53 f.: Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam (dilectionem) Dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, insbesondere den Wechsel der unterstrichenen Ausdrücke, so sieht man leicht, daß hier der Anfangszustand noch keineswegs als schlechthin fertig bezeichnet ist; die vis, obwohl nicht bloße Potentialität, sondern in der rechten Richtung auf Gott begriffen, soll sich erst bethätigen. Auch die späteren Dogmatiker bestimmen die sapientia et sanctitas concreata als relativ beschränkt und statuieren einen Fortschritt in beiden; sie sagen von der ersteren: perfici magis magisque potuisset et augmentum admisisset, si perfectionem graduum spectes, tum per revelationem Dei in supernaturalibus, tum per experientiam propriam in naturalibus, von der letzteren: sanctitas in primo homine non absolutam impeccabilitatem, sed saltem secundum quid immunitatem a peccato in voluntate ejus introduxit, und stellen die confirmatio in bono erst noch in Aussicht. Sie unterscheiden also zwischen einem status probationis und consummationis und stimmen insofern der Hauptsache nach unseren Bestimmungen bei. Dennoch legen sie, namentlich Calov und Quenstedt wie auch neuerdings wieder Vilmar (Dogmat. I, S. 337. 340), in den Urstand zu viel

*) Schön nennt dies Martensen die ächte Humanität: „Der Begriff des Menschen wird keineswegs erschöpft durch die Bestimmung, daß er ein freies Vernunftwesen ist; die Humanität beruht darauf, daß der Mensch als freies Vernunftwesen ein religiöses Wesen ist.“ Dogmat. S. 122.

hinein; sie zeichnen ohne weiters das Bild der Vollendung, wie sie nur das Resultat der Selbstthätigkeit sein kann (complexus omnium virtutum, perfecta consummataque omnium rerum et homini utilium notitia). Und da scheint dann freilich der Abfall kaum mehr möglich zu sein, für eine nachfolgende Entwicklung kein Raum zu bleiben. Aber auch hier hat schon Luther in seiner genialen Weise das Richtige getroffen, wenn er zu Genes. 2, 17 sagt: Adam sei erschaffen in statu medio — justus, rectus, intellectu praestanti, voluntate recta, et tamen imperfecta, nam perfectio differebatur post illam animalem vitam ad spiritualem; de innocentia, ut sic dicam, puerili esset translatus in innocentiam virilem, qualem habent angeli et nos quoque habituri sumus in futura vita. Nam puerilem innocentiam ideo voco, quia fuit, ut sic dicam, medius Adam, qui tamen poterat decipi et cadere. Opp. Lat. I. p. 139. 143. ed. Erl. Auch Musäus und Baier drücken sich vorsichtiger aus, insbes. aber Ch. Eberhard Weismann in seinen Institut. theol. p. 332: Quantum apparet ex historia Geneseos, status protoplastorum in paradiso non fuit fixus, perpetuus et consummatus adhuc, neque etiam immutabilis, sed status probationis intermediae, in qua primi homines se exercere debebant in omnibus illis, quae ad demonstrandam confirmandamque in ipsis imaginem Dei pertinebant.

Vergleichen wir dieses unser protest. Dogma mit der altkirchlichen Fassung, so ist es offenbar derselbe Grundgedanke, aus dem er sich entwickelt, nur geschärft durch den Gegensatz gegen die falsche Einseitigkeit der Scholastik. Dagegen scheint die geistige Natur des Menschen, welche der alten Kirche immer als das erste Moment des Gottesbildes galt, von dem Begriff desselben ausgeschlossen. Einzelne Dogmatiker, wie Calov, Dannhauer thun dies ausdrücklich: anima ipsa rationalis non est imago divina, aut imaginis pars, quia anima non est amissa, at imago amissa est, oder sie erklären die Übertragung dieses Namens auf jene für einen Mißbrauch, und dies halte ich für irrig, weil beide Seiten, die substanzielle und die ethische, sich nicht trennen lassen. Vgl. §. 19 u. 20. Indessen die Sache selbst erkennen doch auch unsere DD. an, wie bereits oben S. 119 nachgewiesen wurde, sie haben sie unter der Bezeichnung imago Dei generaliter accepta, und so fehlt auch hier der Consensus nicht. Spätere, wie J. Sig. Baumgarten, Evg. Glbsl. II, 440, bezeichnen bereits die anima rationalis als das erste Moment der Gottesbildlichkeit, sofern sie Bedingung für die ethische Konformität des Menschen mit Gott ist.

Die Aufgabe der Gegenwart aber wird es sein, beide Seiten in ihrem innern Zusammenhange nachzuweisen. Ihr gehört auch eigentlich erst der Gedanke an eine normale organische Entwicklung der Menschheit

an. Dieser Gedanke ist keine leere Abstraktion — er folgt mit Notwendigkeit aus der Idee des Schöpfers, als des heiligen Gottes, und aus der Idee der Menschheit, als des zur freien Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmten Geschlechtes, aus der Urbestimmung des Menschen als Gattungswesen, als Gattung. „Man muß die Möglichkeit setzen, daß die Geschichte auch eine normale Entwicklung hätte nehmen können, ohne mit den Karrikaturen des Heiligen behaftet zu sein, die nun überall sich sehen lassen. Diese Entwicklung leugnen, hieße nichts anderes, als das Böse von Gott ableiten und es auf manichäische Weise verewigen; denn ist es ein notwendiger Faktor für die Verwirklichung des Guten, so kann es nie wieder herausgebracht werden aus der Schöpfung," Martensen, Dogmat. S. 142. Eine normale Entwicklung aber setzt einen positiv guten Anfang voraus. Abzuweisen ist hier deshalb

a) die alt-rationalistische und materialistische Vorstellung, wie sie in letzter Zeit mit besonderem Nachdruck von der Darwinistischen Schule vertreten wird, die den Anfangszustand unseres Geschlechtes tierartig denkt und den Menschen erst allmählich aus der Bestialität zur Humanität herauskommen läßt. [Mit ihr verwandt ist die von Lipsius (a. a. O. S. 342 f.) vertretene neurationalistische Ansicht, welche das göttliche Ebenbild auf die dem Menschen als Anlage und Potenz innewohnende geistige Wesensbestimmung reduziert, die ihm zu ihrer positiven Verwirklichung die Aufgabe sittlich-religiöser Entwickelung stellt, dabei aber noch eine unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott statuiert, die freilich jedesmal erst nach dem eingetretenen Zwiespalt mit ihm zum Bewußtsein kommen soll.]

b) Die Schleiermachersche, welche die Sinnlichkeit immer schon eine Macht sein läßt, bevor das höhere Bewußtsein sich entwickeln kann, mithin das Böse letztlich von der Schöpfung herleitet.

c) Die Hegelsche, daß der Geist von der Natur anfange und erst aus derselben durch Entzweiung und Besonderung hindurch zum Selbstbewußtsein und zur Freiheit gelange.

d) Die von Jul. Müller vertretene von einem jenseitigen vorzeitlichen Zustande der menschlichen Seelen, in den die gottwidrige Selbstentscheidung falle, die dann in dem geschichtlichen Sündenfall zur zeitlichen Erscheinung kommen soll.

Dem allen gegenüber ist die kirchliche Lehre im guten Rechte. Von demselben Gedanken einer Entwicklung aus ergibt sich aber auch die Notwendigkeit einer Freiheitsprobe zur Selbstvollendung des Menschen. Vgl. überhaupt Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen. Gütersl. 1880.

§. 25.

Worin dieses Ziel bestand, das erhellt wieder aus dem Wesen der Erlösung. Die Erlösung hat nämlich, wie wir sahen, ob sie wohl zunächst Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft ist, doch zugleich die allseitige Realisierung der Bestimmung des Menschen zum Zweck. Nun ist aber das, was die Menschheit in Christo empfängt, mehr als das, was sie im ersten Adam verloren hat, es ist ein höheres Maaß der Vollkommenheit, als sie vor dem Fall besaß — und so können wir von dem Ziele aus, dessen Erreichung uns Christus ermöglicht, mit Sicherheit auf die Aufgabe schließen, die der Menschheit schon von Anfang gestellt war.

Sie umfaßt alle wesentlichen Beziehungen der menschlichen Persönlichkeit: die Beziehung auf Gott, auf die eigene Natur, auf die Gattung und auf die Außenwelt.

In ersterer Hinsicht war der Mensch bestimmt, durch freie Hingabe an den Willen Gottes zu einer Höhe sittlicher Freiheit zu gelangen, auf der sich ihm die anfängliche Möglichkeit des Bösen in die ethische (nicht physische) Unmöglichkeit desselben aufheben und eine so vollkommene Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott erschließen sollte, als sie überhaupt der persönlichen Kreatur mit Gott möglich ist: eine Gemeinschaft, in der das durch die Schöpfung gesetzte unmittelbare Verhältnis in ein durch die eigene Selbstbestimmung vermitteltes sich verklärte, womit dann eo ipso eine entsprechende Vollkommenheit der Erkenntnis verbunden war. Der Zustand der vollendeten Heiligen und Seligen, so weit wir ihn ahnungsweise erkennen, bietet dafür eine Analogie.

In der zweiten Hinsicht war es die Aufgabe des Menschen, in's pneumatische Leben verklärt zu werden. Denn war auch der Leib des ersten Adams der zerstörenden Macht des Todes nicht unterworfen, so war er doch noch nicht das freie Organ des Geistes, dem Geiste noch nicht völlig angeeignet, vielmehr eine Schranke für ihn, die erst aufgehoben werden sollte. Das ursprüngliche Verhältnis beider entsprach dem der geistigen Persönlichkeit zu Gott. Leib und Seele standen in rechter organischer Einheit und war ersterer der letzteren dienstbar und durchdringbar. Die Durchdringung aber selbst sollte mittelst der menschlichen Freithätigkeit erfolgen und zur Verklärung des Leibeslebens werden. Der geistliche Leib, mit dem die Gläubigen in der Auferstehung bekleidet werden, bietet dafür eine Analogie.

In der dritten Hinsicht endlich war die Menschheit berufen, den Organismus eines Reiches Gottes zur Darstellung zu bringen. Die Gattungsnatur, in der sie geschaffen war, bestimmte sie dazu. Sie enthielt für das Geschlecht die Aufgabe, auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung von der, in dem ersten Adam gesetzten, centralen Einheit aus zu einer Vielheit von Individuen sich zu entwickeln, von denen jedes einzelne ein besonderer Typus des göttlichen Ebenbildes und deren einander ergänzende Totalität die volle Entfaltung des Reichtums der menschlichen Wesenheit wäre. Durch diese unendliche Mannigfaltigkeit, zu der die Gattung als solche organisiert ist, sollte die Liebe als das einigende Band hindurchgehen und was durch die Gemeinschaft der Natur verknüpft ist, zur freien, ethischen Gemeinschaft verbinden; Eins in der gemeinsamen Liebe zu dem Vater durch den Sohn im heil. Geiste, sollten sie auch unter einander eins sein: eine große Familie von Gotteskindern, gleichsam Eine Person, ein einheitlicher, aber reich-gegliederter Leib von Einem Geiste durchwaltet. Die christliche Kirche, dieser organische Leib des Herrn, bietet dafür ein Analogon dar.

Vermöge der Stellung des Menschen zur Außenwelt schließt diese Aufgabe zugleich die Beherrschung der Erde als des natürlichen Bodens für das Reich Gottes in sich. Der Mensch sollte das Organ der göttlichen Herrschaft über die Erde sein, und, indem er sie sich dienstbar machte, sie dem Dienste Gottes vollkommen aneignen. Insofern war auch diese Aufgabe eine ethische, ein Moment der Gottesbildlichkeit des Menschen, durch seine Stellung zu Gott wesentlich bedingt; andrerseits aber setzte ihre Lösung voraus, daß die Natur der menschlichen Thätigkeit auf sie nicht nur durchdringbar, sondern auch fähig gewesen sei, in den Dienst des Geistes emporgehoben und in dem Maaße verklärt zu werden, als der Mensch selbst nach der leiblichen Seite seines Wesens vergeistigt werden sollte. Denn das Verhältnis der materiellen Natur zu der Leiblichkeit des Menschen wird immer dem Verhältnis der letztern zum Geist des Menschen entsprechen müssen, weil beide für einander vorhanden und auf einander angelegt sind: der Leib Organ und Darstellungsmittel des Geistes, die Natur der entsprechende Schauplatz des Leibes, Mittel für die Bethätigung des ganzen geistleiblichen Menschen. Der neue Himmel und die neue Erde der Verheißung lassen uns ahnen, worauf es mit dem Naturleben von vorn herein abgesehen war.

An jedem dieser Punkte stellt es sich klar heraus, daß mit der

Schöpfung die Idee der Menschheit noch nicht allseitig verwirklicht, daß ihr vielmehr eine Aufgabe gestellt war, die sie zu lösen hatte. Sie sollte nicht ohne Geschichte bleiben. Und darin liegt kein Widerspruch gegen das oben Gesagte, denn die Menschheit ist von Gott selbst schon als die werdende gewollt und gedacht.

Der Schriftbeweis für sämtliche Momente unseres §. ergibt sich aus dem am Anfang desselben angedeuteten Rückschluß. Derselbe beruht auf der Voraussetzung, daß einerseits in dem Urstande schon alles das potentia gesetzt sein müsse, was schließlich durch Christus für die Menschheit erreicht wird, daß aber andererseits die gute ursprüngliche Beschaffenheit noch nicht dem schließlichen Zustand der Vollkommenheit gleich gewesen sei. Ganz richtig Buddeus: Neque enim ex statu gloriae, qui post hanc vitam futurus est, statum integritatis in omnibus aestimare licet. Inst. theol. dogm. 551.

Über das erste der angeführten Momente findet sich das Notwendige bereits in §. 20 u. §. 24.

Was das zweite betrifft, so war der Leib des ersten Adams ein *σῶμα χοϊκόν* und als solcher sterblich, 1. Kor. 15, 47. 48. 44, vgl. Genes. 2, 7. 3, 19. Gleichwohl ist der Tod nach der einstimmigen Lehre der Schrift erst durch die Sünde und zwar als positive Strafe derselben in die Welt gekommen, Röm. 5, 12. 6, 23. Es muß also der Leib des ersten Adam obwohl sterblich, doch der Notwendigkeit zu sterben nicht unterworfen gewesen sein; und da mit dieser Notwendigkeit, wie sie gegenwärtig besteht, die Mühsal und Beschwerde des ganzen Leibeslebens auf's engste zusammenhängt, so kann auch dies nicht etwas Ursprüngliches gewesen sein. — Der Leib des ersten Adams war ferner nach 1. Kor. 15 ein *σῶμα ψυχικόν* im Gegensatz zu dem *σῶμα πνευματικόν* des zweiten Adams, welcher der Typus unseres eigenen Auferstehungsleibes ist, V. 44. 45. 46. 53 u. 54. Letzteres bezeichnet offenbar eine höhere Stufe der Leiblichkeit als jenes; denn *σῶμα ψυχ.* ist der Leib, dessen Art von der *ψυχή* bedingt wird und der deshalb noch mit der irdischen Gebundenheit und Beschränktheit behaftet ist, während *σῶμα πνευματικόν* den Leib bezeichnet, dessen Art von dem *πνεῦμα* bedingt und der das freie und unsterbliche Organ desselben ist — den Leib der Verklärung. Da nun das, was der Christ in Christo schließlich empfängt, die Realisierung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen ist, so muß diese die Verklärung des Leibes in sich schließen, im Urstande aber schon die Möglichkeit dazu gegeben gewesen sein. Und da endlich die Schrift lehrt, daß die zur Zeit der Wiederkunft Christi noch Lebenden, ohne den Tod zu erfahren, werden verwandelt werden, 1. Kor. 15, 51. 52. 1 Theff. 4, 17 (vgl. 2. Kor. 5, 4), so liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, daß ohne den Dazwischentritt der

Sünde und des Todes der Mensch auf einem ähnlichen Wege zu demselben Ziele gelangt wäre.

Dies ist nun auch von je die Ansicht der VV. gewesen, welche aber erst durch Augustin einen bestimmten Ausdruck erhalten hat. Entsprechend dem non posse peccare und posse non peccare vindiziert nämlich Augustin dem Menschen vor dem Falle das posse non mori gegenüber dem non posse mori, welches die positive Unsterblichkeit ist, zu welcher er erst erhoben werden soll. Wie er sich das denkt, ersieht man z. B. aus folgenden Stellen: de corr. et gr. 12: Prima immortalitas erat posse non mori, novissima erit multo major: non posse mori. Vgl. de peccat. mer. et rem. I, c. 2—5. Der Leib war unsterblich, non de constitutione naturae, sed beneficio conditoris, de gen. ad lit. 20. 21. de pecc. mer. II, 21. Op. imp. VI, 12 u. 30. Die Bewahrung dieser relativen Unsterblichkeit läßt Augustin durch den Baum des Lebens bedingt sein (de Civ. D. XIII, 23), welchen er deshalb ein sacramentum nennt: Erat ei in lignis caeteris alimentum, in illo autem sacramentum. Und dabei erklärt er sich nachdrücklich gegen die Ansicht mehrerer ältern Väter, wie des Gregor v. Nyssa, Theodoret u. A., welche den Leib des ersten Adam für bereits vergeistigt und der irdischen Nahrung nicht mehr bedürftig hielten, de Civ. D. XIII, 20 u. 23. Den Übergang aber auf die höhere Stufe denkt sich Augustin so: Si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus et in illam incorruptionem, quae fidelibus ac sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus. De pecc. mer. et rem. c. 2.

Im Gegensatz zu der pelagianischen Lehre: Adam mortalem factum, qui, sive peccaret sive non peccaret, moriturus esset (Cölestius), ist diese Augustinische Anschauung späterhin kirchlich geworden; das Concilium Arausiacum stellt can. 2 den Satz auf: mors corporis poena peccati. Auch Luther spricht sie zu Genesis 3 aus, fast wörtlich wie Augustin, die protest. DD. eignen sie sich sämtlich an und betrachten, gegenüber der katholischen Fassung, auch jene relative Unsterblichkeit des ersten Adam als etwas Natürliches. Mit Recht, denn es verhält sich auch damit, wie mit der justit. orig. überhaupt. Ebendeshalb darf aber auch hier weder der Leib in der Abstraktion von dem Geiste, noch dieser in der Abstraktion von Gott gedacht werden. Vortrefflich Gerhard L. IX, 270: Accurate observandum, non hic quaeri de natura corporis humani seorsum, sed de conditione totius hominis ante lapsum; erat hominis corpus animale, mixtum et resolubile, interim quia exactissime temperatum, quia animae immortalis habitaculum, ideo totus homo natura immortalis rectissime dicitur. Es kommt auch hier auf den ethischen Gesichtspunkt an. Ebenso einstimmig lehren unsere DD. die Erhebung zur höhern Form der Unsterblichkeit, zur Verklärung des

Leibes, zusammenfallend mit der confirmatio in bono. Über das Wie? bescheiden sie sich mit Recht etwas Näheres auszusagen. — Die neuere Zeit hat diese altkirchlichen Grundgedanken, nachdem sie der Rationalismus weggeworfen, nicht nur auf's neue rezipiert, sondern auch umfassender begründet, wie sie denn überhaupt die Bedeutung der Leiblichkeit tiefer zu würdigen weiß. In dem Maaße als sich uns der Blick in den Schluß der Heilsgeschichte eröffnet, fällt das Licht auch auf den Anfang zurück. Vgl. insbesondere Frank, a. a. O. I, S. 363 f., sowie Wuttke, Christl. Sittenlehre. I. 3. Aufl. S. 281 ff.

Für das dritte Moment können wir uns nur auf Genes. 1, 28 berufen, wo der Gattungsberuf, und auf Ap. Gesch. 17, 26, wo die Entwicklung der Menschheit zu einem großen gegliederten Ganzen als göttliche Ordnung bezeichnet wird. Aber es bedarf auch keines Beweises, daß die Ehe die lebendige Wurzel aller natürlich-sozialen Verhältnisse ist; und daß diese sich zugleich zu ethischen gestalten sollen, erhellt aus der Grundbestimmung von selbst. Über die Art dieser Gestaltungen wagen wir jedoch nichts näheres auszusagen. [Denn es ist zwar, wie Frank bemerkt, kein bloßes Gedankenspiel, sich die dem sündlosen Menschen gestellte Aufgabe vorstellig zu machen, allein sie nach allen ihren Richtungen bis in's einzelne zu verfolgen dürfte für uns, die wir nur eine von der Sünde durchdrungene Welt um uns haben, unmöglich sein. Wenn Wuttke a. a. O. I, S. 245 ff. die Idee des Sittlichen an sich, abgesehen von der Sünde, zu entwickeln unternimmt, so ist das nicht dasselbe.]

Was endlich das letzte Moment betrifft, so ist nach Gen. 1, 28 der Mensch der gesamten irdischen Kreatur zum Herren gesetzt, und daß dieses Prärogativ zu seiner Gottesbildlichkeit mitgehöre, ist in dem Zusammenhang der Stelle begründet, auch von den Kirchenlehrern anerkannt, z. B. von Chrysostomus Hom. X. in Gen. „κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς εἰκόνα ἐκτίσθη ὁ ἄνθρωπος, von Augustin, von unsern DD. (Schmid, Dogmatik. der ev.-luth. Kirche, 6 Aufl. S. 164.). Besonders schön hebt Sartorius das ethische Moment daran hervor: „Durch seinen Verstand und Willen, sofern sie ohne göttlichen Inhalt sind, ist der Mensch so wenig ein Herr der Erde, daß er vielmehr, selbst auf einem Königsthrone, wenn sein Herz nur an dem Besitz der Erdengüter hängt, ein Knecht derselben ist. Emanzipiert von dem Band der Erde und zum Herrn derselben erhoben ist er durch den Liebesbund seiner Seele mit Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde. Indem er in sich Himmel und Erde verbindet, Gottes Geist in seinem Geiste, die vom göttlichen Hauch bewegte Seele im irdischen Leibe trägt, ist er Priester der Natur und in diesem priesterlichen Charakter ruht zugleich sein königlicher; Gott dienend beherrscht er die Natur. Die Herrschaft des Menschen über die Erde ist also ein religiöses Verhältnis." Vgl. Heilige Liebe (1843) I, S. 46 f. Dennoch ist dies nur die eine

Seite des Verhältnisses. Die Stellen Genes. 2, 8. 19 weisen auf ein dieser seiner Bestimmung entsprechendes Verhältnis der Außenwelt zu dem Menschen, auf eine Dienstbarkeit derselben hin, während nach Genes. 3, 17. 18 um der Sünde willen auch der Erdboden verflucht wird. „Der Acker mit seinen Dornen und Disteln aber ist nur die Außenseite des viel weiter reichenden göttlichen Fluchs; er zuckt noch jetzt der Gesamtkreatur durch alle Fasern ihres Daseins" (Delitzsch). Der ursprüngliche Zustand des Naturlebens wird also ein relativ besserer gewesen sein. „Und ich zweifle nicht, es wird vor dem Fall die Luft viel reiner und gesunder, das Wasser viel weicher, ja auch der Sonnen Licht viel schöner und heller gewesen sein; daß uns also die ganze Kreatur erinnert des Fluchs, so auf die Sünde über uns ergangen ist", Luther zu Genes. 3., vgl. auch Bd. 39, S. 39 (zum 8. Psalm). Jedenfalls war weder die Todesmacht, der wir jetzt in allen Reichen der Natur begegnen, noch der Grimm der Tierwelt, noch der harte Widerstand, den der Boden dem Fleiß des Menschen entgegensetzt, in der ursprünglichen Einrichtung begründet. Non labore servili, sed honesta animi voluptate habe Adam im Paradies den Acker gebaut, meinte Augustin, „die Arbeit wäre ihm ein Spiel und Lust gewesen", Luther; Mühsal und Verderben ist erst Folge der Sünde. Dagegen steht eine künftige Palingenesie in Aussicht, welche nach Röm. 8, 18 ff. im engsten Zusammenhang mit der Vollendung der Erlösten und nach den Andeutungen bei Jes. 11, 6—9. 35, 9. 65, 17 ff. Ezech. 34, 25 ff. Offb. 22. 1 ff. als eine Verklärung des Naturlebens zu denken ist, wovon auch Luther einmal sagt: „Die Sonne wartet eines andern Schmuckes, den sie haben soll, samt der Erden und allen andern Kreaturen, nämlich daß sie gereinigt soll werden von allem Mißbrauch des Teufels und der Welt" (Predigt über Röm. 8), und ein andermal: „die Natur wird alsdann ihr Werkelkleid ablegen und ihr Pfingstkleid anziehen." Die künftige Naturgestalt dürfen wir aber der ursprünglichen nicht ohne weiteres gleich setzen. Das ist der Fehler der Theosophie, die allerdings einen tiefen Sinn wie für die Bedeutung der Leiblichkeit, so für die anfängliche Herrlichkeit des Naturlebens hat. „Die wahre Natur (und dies soll auch von der ursprünglichen gelten) ist erhaben über die Beschränkungen der irdischen Räumlichkeit und über die Gesetze der Zeitlichkeit, ewig, ganz und vollkommen, durchaus lebendig, durchsichtig, durchdringbar, geistig, die reine Form der Idee" u. s. w. sagt Hamberger, Einleitung zu Ötingers biblischem Wörterbuch S. 14 und so mit ihm Fr. Baader und weiter rückwärts Poiret und J. Böhme; allein dies thut der Sache, für den Anfangszustand, zu viel. Denn da der Leib des ersten Adam ein *σῶμα χοϊκόν* war, so muß auch das Naturleben demselben entsprechend, mithin noch **nicht** verklärt, obwohl der Verklärung fähig gewesen sein, wie auch

der ganze biblische Bericht Gen. 2 u. 3 bestätigt. Was Hamberger schon an den Anfang setzt, fällt erst an's Ende. —

§. 26.

Zur Lösung dieser Aufgabe mußte der Menschheit notwendig und zwar schon kraft der Schöpfung die Möglichkeit eingeboren sein. Denn wohnte ihr diese Macht nicht inne, so war sie im Widerspruch mit ihrer Bestimmung oder doch in Unangemessenheit zu ihr geschaffen; es fehlte ihr das lebenskräftige Prinzip der normalen Selbstentwicklung, der allseitigen Selbstverwirklichung, welche doch jedes andere, auch niedrigere Geschöpf nach seinem Maaße in sich trägt und worin es das Gesetz seines Wesens, die Zukunft seiner Geschichte hat. Wie ist es auch nur denkbar, daß dessen gerade der Mensch entbehre, auf welchen es doch mit der gesamten Schöpfung abgesehen ist und durch dessen Selbstbethätigung sie erst ihre Bestimmung erreichen soll? Nein, hat ihm Gott eine Lebensaufgabe gestellt, so hat er ihm auch das Vermögen, sie zu erfüllen, eingepflanzt.

Allerdings war dies ohne göttliche Ein- und Mitwirkung nicht möglich. Denn Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen kann nur von Gott ausgehen und nur durch Vermittlung des Sohnes im heiligen Geiste zu Stande kommen. Aber wie der Mensch als Persönlichkeit für solche Einwirkung organisiert und bestimmt war (humana natura capax divinae), so stand auch Gott von vorn herein im wirklichen Lebensverkehr mit ihm: mittelbar und unmittelbar, von außen her durch die materielle Natur, welche in ihrer harmonischen Totalität ein thatsächliches Zeugnis von der göttlichen Herrlichkeit, von innen im Gewissen, welches das Resultat der Immanenz des göttlichen Geistes in dem menschlichen Geiste ist. Vermöge dieser persönlichen Sebstbezeugung Gottes kommen die immanenten göttlichen Grundeigenschaften (§. 16) als relative zur Manifestation an dem Menschen: die absolute Liebe als Güte, indem sie seiner kreatürlichen Bedürftigkeit die ganze Fülle ihrer Güter darbeut, die absolute Heiligkeit als Prinzip der kreatürlichen Heiligkeit, indem sie ihm durch Gewissen und Gesetz das Bewußtsein des göttlichen Willens fortwährend vermittelt, die absolute Wahrheit als Weisheit und als Treue, indem sie ihm durch innere Erleuchtung und äußere Lebensführung in jedem Moment die Mittel zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe darreicht. In jeder dieser Eigenschaften bot

sich ihm gleichsam eine Handhabe dar, an der er Gott fassen, aufnehmen und die persönliche Gemeinschaft mit ihm vollziehen konnte; „sie leuchteten mit ihrer Kraft und Lebendigkeit durch die menschliche Natur hindurch und erzeigten in ihr ihre göttliche Wirkung": communicatio idiomatum. So lebte der Mensch recht eigentlich in Gott, und es bedurfte nichts als der Kontinuität dieses Verhältnisses von der einen Seite und der Bethätigung desselben von der andern Seite, um jenes Ziel herbeizuführen, welches wir als die bestimmungsmäßige Vollendung unseres Geschlechtes bezeichneten.

Es konnte verfehlt werden, wenn sich der Mensch widergöttlich bestimmte, wozu in seiner kreatürlichen Freiheit die Möglichkeit, und in dem Verhalten Gottes zu ihm kein absolutes Hindernis lag. Denn weil und nachdem Gott den Menschen sittlich frei geschaffen, so verhält er sich so gegen ihn, daß er ihm diese Freiheit und mit ihr die Möglichkeit der Gottesgemeinschaft erhält. Er behandelt ihn nicht wie ein Naturobjekt, sondern eben als freie Persönlichkeit und läßt ihm damit die Macht, sich auch gegen seinen Willen zu entscheiden und so die Absicht seiner Liebe an ihm zu vereiteln. Ja so groß ist die Selbstmacht, die er dem Menschen auf dem ethischen Gebiete läßt, daß dieser durch seine Selbstbestimmung nicht bloß sich selbst zu verkehren, sondern die Erfüllung des ewigen Schöpfungsratschlusses, der an der Idee der Menschheit sein Centrum hat, so viel an ihm ist, zu alterieren vermag. Diese Möglichkeit müssen wir zugestehen, wollen wir anders nicht die sittliche Freiheit des Menschen welche ein wesentliches Moment seiner Gottesbildlichkeit ist, an eine Notwendigkeit hingeben, die beides aufhebt. Sie liegt in der Idee der kreatürlichen Persönlichkeit. Indem Gott diese wollte, hat er auch jene Möglichkeit gewollt. Und dieser Wille — der Wille seiner unendlichen Liebe, setzt sich in seinem Verhalten gegen den Menschen nur fort. Es ist dies eine Sebstbeschränkung von Seiten Gottes gegenüber dem Menschen, man könnte sagen, eine thatsächliche Anerkennung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, denn er legt damit sein Geschick in dessen eigene Hand, ohne jedoch damit ihn selbst aus seiner Hand zu lassen. Vielmehr hält Gott gerade durch diese faktische Anerkennung der kreatürlichen Freiheit den Menschen in der Abhängigkeit von sich fest. Denn er behandelt ihn weil als freie auch als verantwortliche Persönlichkeit d. h. nach dessen sittlichem Verhalten gegen ihn; er bejaht seine Liebe zu ihm, sofern er seinem heiligen Willen entspricht, durch das Wohlgefallen an ihm und durch die Mitteilung der Glückseligkeit an ihn, er schließt ihn, wenn er

die Freiheit mißbrauchend sich von ihm abkehrt, aus der Gemeinschaft seiner Liebe aus und gibt ihn unter sein Mißfallen dahin. So ist es dasselbe Prinzip, welches die Freiheit des Menschen und die göttliche Autorität wahrt. Eigenschaftlich gefaßt ist dies Verhalten Gottes die Gerechtigkeit, welche nichts anderes ist als die Einheit seiner Heiligkeit und Liebe in ihrer Manifestation an der persönlichen Kreatur.

Der Mensch kann also sein gottgesetztes Ziel und damit die Seligkeit verfehlen; aber es würde ohne Dazwischenkunft der Sünde unfehlbar erreicht worden sein, weil alle Bedingungen dafür vorhanden waren.

Man kann dieses Ziel Vergottung oder allseitige Verklärung des Menschen in das göttliche Leben nennen, nur darf man es nicht als Aufhebung des Unterschiedes der kreatürlichen Persönlichkeit von der absoluten, nicht als Identifikation des menschlichen Ichs mit dem göttlichen fassen. Vielmehr muß dieser Unterschied auch dann noch als fortbestehend gedacht werden, wenn der Mensch nach Leib und Seele in Gott verklärt ist; auch dann kann das Verhältnis beider immer nur eine Gemeinschaft zwischen zwei Personen, eine Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen sein; zu einer Vereinigung beider zu Einer Person zu Einem (gottmenschlichen) Ich konnte und sollte es auf diesem Wege niemals kommen. Dem Wesen nach würde das Ende des ganzen Prozesses kein anderes Resultat gehabt haben, als das schon durch die Gnade der Schöpfung begründete; was mit dieser bereits gegeben war, hätte sich allseitig potenziert und so der göttliche Wille mittels des menschlichen seine vollständige Verwirklichung gefunden.

Schriftbeweis. Die hier oben aufgestellten relativen Eigenschaften bezeichnen nach der Schrift nicht ausschließlich ein Verhalten Gottes gegen die persönliche Kreatur, sie reichen weiter, aber sie erweisen sich doch vorzugsweise an ihr, weil sie vorzugsweise dafür organisiert ist. Die Anordnung derselben ist durch §. 16 bedingt: Was sich dort als das Letzte herausstellte, die Liebe, tritt hier, weil sie das Prinzip der gesamten Offenbarung Gottes ist, an die Spitze Die Güte wird als die allgemeinste Form der göttlichen Liebesoffenbarung beschrieben, Ps. 33, 5. 36, 6—11. Ps. 86, 5. 138, 8. Klagl. 3, 22 ff. Apostg. 14, 17. Mtth. 5, 45 u. ö.; sie bezieht sich auf die Gesamtheit der Kreatur. Die DD. nennen sie die bonitas in relatione ad creaturas oder die benignitas. Die Heiligkeit kommt hier nach ihrer Manifestation in Betracht, vgl. Levit. 19, 2.

1. Petr. 1, 15. 16 mit S. 98 ff.; und hier findet daher auch die gewöhnliche Erklärung der DD.: Sanctitas est summa in Deo omnisque labis expers puritas, puritatem debitam a creaturis exigens ihre Stelle. Hollaz: Deus sanctus est 1) independenter et per essentiam, 2) efficienter, quia omnis sanctitatis auctor est, 3) exemplariter, quoniam sanctitas Dei est exemplar omnis sanctitatis, quod sancti Dei filii perpetuo intueantur et imitentur. Übrigens fehlt mir das Wort, um sie als relative Eigenschaft von der absoluten zu unterscheiden. Über die Weisheit vgl. Hiob 12, 13. 28, 20 ff. Ps. 104, 24. 1. Tim. 1, 17. Röm. 11, 33. Eph. 3, 10. Jak. 3, 15. 17. Sie zeigt sich darin, daß die gesamte Thätigkeit Gottes in der Welt bis in's Einzelnste hinein seinem ewigen Weltzweck, der Gründung, Erhaltung, Durchführung eines Reiches Gottes (§. 20. 22), entspricht und dessen Erreichung mit Sicherheit herbeiführt: diesem Zwecke muß die ganze Kreatur und der ganze Naturzusammenhang zum Mittel dienen. — Ihr Zusammenhang mit der Liebe erhellt hiernach von selbst. Wenn sie Schleiermacher (Gl.-lehre §. 168) dahin bestimmt: „Die göttliche Weisheit ist das die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmitteilung ordnende und bestimmende Prinzip“, so ist mir das insofern zu eng, als sich die Weisheit ja auch schon in der Schöpfung offenbart, mithin nicht in der Beziehung auf die Sünde und Erlösung aufgehen kann.

Die Gerechtigkeit Gottes darf ebensowenig auf sein gegensätzliches Verhalten gegen die Sünde eingeschränkt, [als, wie Ritschl will, (Unterricht in der christlichen Religion, 2. Aufl. S. 13, vgl. Rechtfert. u. Vers. II, S. 101 ff.), mit der Gnade identifiziert werden. Denn nach ihm ist sie „die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung zum Heil“, „durch welche die Gemeinde Christi zu Stande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird und kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden.“] Die Gerechtigkeit ist vielmehr ein Rechtsbegriff, und bezeichnet „das dem Verhältnis, in welchem einer steht — Gott zum Menschen, der Mensch zu Gott — entsprechende Verhalten, also bei Gott die seiner Heilsordnung entsprechende Handlungsweise“ (Luthardt), die Handhabung der göttlichen Rechts- und Reichsordnung in der Welt (5. Mos. 32, 4). Deshalb steht sie häufig in Verbindung mit Gesetz, Recht, Gericht: Ps. 33, 5. Ps. 99, 4. Ps. 89, 15. Ps. 111, 7., und weil die Reichsordnung eine ethische ist, erweist sie sich vorzugsweise als Vergeltung: 1. Sam. 26, 23. 2. Sam. 22, 21. 25. Jer. 17, 10. 32, 18. 19. Röm. 2, 6–11. 3, 4. 5. Sie ist das Verhalten Gottes, vermöge dessen er die persönliche und als solche verantwortliche Kreatur nach ihrer Angemessenheit zu diesem seinem Willen (seiner Reichsordnung) behandelt. Sie wurzelt also in seiner Heiligkeit, wie denn diese gerade da gepriesen

wird, wo sich die göttlichen Schlußgerichte über die Welt vollziehen, Apg. 17, 31. 2. Thess. 1, 6. 7. Offenb. 15, 3. 16, 5. 7. Aber dies ist doch nur die eine Seite ihrer Manifestation, die andere ist die Affirmation des Guten in dem Geschöpf, die Mitteilung des Lebens, des Lohnes, Hebr. 6, 10. 2. Timoth. 4, 8, und auch dies ist Bethätigung der Heiligkeit; Bethätigung der Liebe, sofern diese mit der Heiligkeit eins (aber nicht identisch) ist. Gegenüber der guten Kreatur kann sich die Gerechtigkeit in der Einheit mit der Liebe offenbaren, der Gegensatz, der ihr in der sündigen entgegentritt, wird diese Einheit aufheben. — Daß und wiefern aber die Gerechtigkeit auch mit der Gnade zusammengestellt werden kann, wie 1. Joh. 1, 9., kann sich erst später zeigen.

Zum Schriftbeweis für das von der Menschheit auf dem Wege normaler Entwicklung zu erreichende Endziel, genügt die Berufung auf §. 25 und die dort angeführten Stellen.

Die griechischen Kirchenlehrer bezeichnen jenes Ziel gewöhnlich als *θέωσις, θεωθῆναι, θεὸν γενέσθαι,* aber ohne damit ein substanzielles Einswerden des Menschen mit der Gottheit zu meinen, wogegen sie sich vielmehr ausdrücklich verwahren; sie meinen nur die höchstmögliche intellektuale und ethische Gemeinschaft. Origenes drückt sich darüber so aus: In quo (Joh. 17, 21 u. 24) jam videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili unum jam fieri, pro eo sine dubio, quod in fine omnia et in omnibus Deus est. De Princ. III. c. 6, 1, vgl. 3. Athanasius, und mit ihm die meisten gr. VV., sagen von der Menschwerdung: der Logos ist Mensch geworden *ἵνα ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ· ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* De incarn. I. p. 100, Johannes v. Dam. II, 12: Das Ende des Mysteriums des Menschen sei, daß er vergottet werde: *θεούμενον μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θεῖαν μεθιστάμενον οὐσίαν.* (S. oben S. 128). Herrlich Augustin in dem bekannten Ausspruch: amando Deum efficimur Dii, während er sonst gewöhnlich das Endziel als das Anschauen Gottes bezeichnet, Solil. 36: Haec est plena beatitudo et tota glorificatio hominis, videre faciem Dei sui: videre eum, qui fecit coelum et terram, videre eum, qui fecit eum, qui salvavit eum, qui glorificavit eum. ... Visio tua totum praemium et totum gaudium, quod exspectamus. Haec enim est vita aeterna ut cognoscamus te, solum verum Deum et quem misisti etc. Vgl. Conf. IX, 10. Bernhard bezeichnet es als communio voluntatum et consensus in charitate, und Luther sagt zuweilen: „Daß solche Liebe einen göttlichen Menschen macht, der mit Gott ein Ding ist". Bekanntlich braucht dafür auch die spätere mystische Theologie den Ausdruck vergotten, aber so lieblich und innig sie davon redet, so beschreibt sie doch meist diese Versenkung in Gott wie ein Aufgeben nicht bloß des selbstischen Ichs, der falschen Ichheit, sondern des Ichs, der Kreatürlichkeit

überhaupt; nur daß dies noch nicht notwendig in streng pantheistischem Sinne verstanden werden muß. Vgl. z. B. Tauler, Predigt 3 am dritt. Sonnt. n. Trinit.: „Die Seele wird (durch das wiedererlangte Ebenbild) Gott gleich und göttlich: ja alles wird sie aus Gnaden, was Gott ist von Natur. In dieser Vereinigung und Einsenkung in Gott wird sie über sich selbst in Gott geführt, und Gott so gleich, daß, wenn sie sich selber sähe, sie sich für Gott würde schätzen: und wer sie sähe, der würde sie sehen, nicht zwar in dem natürlichen, sondern in dem aus Gnaden ihr mitgeteilten Wesen, Form und Weise Gottes, und würde also selig von dem Gesichte. Sintemalen Gott und die Seele in solcher Vereinigung Eins sind; wiewohl nicht von Natur, sondern aus Gnaden." — Ähnlich in der deutschen Theologie, Kap. 1: „Wenn das Vollkommene kommt, so wird das Geteilte, das ist Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit, Meinheit, alles verschmäht und für nichts gehalten;" aber K. 41 heißt es: „In diesem wahren Licht und in dieser wahren Liebe ist oder bleibt weder Ich noch Mein, Mir, Du, Dein und dergleichen, sondern das Licht erkennet und weiß ein Gut, das über alle Gut ist, und alle Gut eins sind wesentlich in Einem und ohne das Eine kein Gut ist; und darum wird auch nicht da geliebt dies oder das, Ich noch Du oder dergleichen, sondern allein das Eine, das weder Ich noch Du ist" u. s. w. — Die Unsrigen sagen deshalb lieber „Vereinigung mit Gott" und bezeichnen den Zustand der Vollendung als den: qua Deo velut summo bono plene ac perfecte potimur et fruimur, als visio beatifica — in der Gemeinschaft mit allen Engeln und Heiligen. Baier, Comp. P. I. Cap. 6 §. 1. Auch sie lehren eine Verklärung nach Geist und Leib, eine perfecta reparatio imaginis Dei — und auch das ist ganz in ihrem Sinne, daß von der künftigen Vollendung gerade an diesem Orte und noch vor der Lehre vom Fall im Allgemeinen gehandelt wird. Der Artikel de beatitudine aeterna gehört, wenigstens nach der synthetischen Methode, zum ersten Hauptteil der Dogmatik.

In Beziehung auf die Christologie wiederholt sich nun hier die Frage, ob es zur Erreichung der der Menschheit gestellten geschichtlichen Aufgabe einer Menschwerdung des Sohnes bedurft habe? Und gerade das ist auch der Punkt, auf den die Vertreter jener Ansicht das Hauptgewicht legen, weshalb sie an dieser Stelle zu besprechen ist. Man sagt: Ohne Menschwerdung hätte die Menschheit ihrer Bestimmung, ein organisches Ganze, ein gegliederter Organismus zu werden, nicht entsprechen können; es bedurfte dazu eines centralen gottmenschlichen Hauptes, welches die Einzelnen unter sich befaßt und in sich zur Einheit verbindet. Das macht schon Ruprecht von Deutz und nach ihm J. Wessel geltend: „Damit der heilige und ehrwürdige Körper, die ganze Gemeinde der triumphierenden Heiligen, nicht verstümmelt wäre, sondern sich ihres ge-

setzmäßigen Hauptes erfreute — damit alle Geschöpfe einen gemeinsamen Mittler hätten zwischen Gott und sich, damit das ganze Volk Gottes seinen König . . . alle Söhne Gottes und alle Kreaturen ihren erstgeborenen Bruder hätten — deshalb habe der Sohn Mensch werden müssen"*). Ähnlich Andr. Osiander in seiner Schrift: An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introiisset in mundum? Besonders aber sind es die Neueren, bei denen uns diese Idee entgegentritt: Martensen, chr. Dogm. §. 75: „Würde der göttliche Logos nicht Mensch, so würde das Menschengeschlecht ohne einen wirklichen Einheitspunkt und ohne Haupt sein; ihm würde der wirkliche Mittler fehlen, der das Geschlecht von der Naturstufe des Lebens auf die Stufe der Vollendung und Wesenheit erheben kann." Vgl. §. 131, wo die Inkarnation als das notwendige Mittel zur Weltvollendung, auch ohne die Sünde bestimmt ist. „Die einzelnen Individuen sind nur die einzelnen Glieder am Leib der Menschheit (das Menschengeschlecht eine zerstückte Mannigfaltigkeit von individuellen Gegensätzen); Christus aber verhält sich zu allen andern menschlichen Individualitäten, wie der Mittelpunkt eines Kreises zu allen einzelnen Punkten im Kreise. Nur vermittelst dieser Grundindividualität kann die Mannigfaltigkeit des Geschlechtes zu einem Reiche Gottes organisch vervollkommnet werden und jedes menschliche Individuum zu seiner eignen rechten Eigentümlichkeit und seinem rechten Platze im Ganzen der Menschheit gelangen." Ebenso Liebner (Christologie, S. 287 ff.), Fischer, Göschel, Mehring, J. P. Lange, [Schöberlein, Dorner. Letzterer vertritt die Theorie wie früher in der Entwickelungsgeschichte so auch neuestens in seiner Glaubenslehre wieder, indem er hier (I, S. 642 ff.) ausführt, wie die Offenbarung Gottes zu ihrer Vollendung an sich schon die Menschwerdung fordert; denn hierbei ist es von Anfang an auf die vollkommene Selbstmitteilung abgesehen, welche eben Menschwerdung ist. Sodann gehört der absolute Gottmensch zur Vollkommenheit der Menschheit, weil durch ihn die Vollendung der Gottesgemeinde wie jedes Einzelnen bedingt ist: in ihm ist das ganze Prinzip gegeben, aus dessen Kraft die vollkommene Entwickelung stammen muß. Und so kann zwar nicht eine logische oder physische Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes nachgewiesen werden, aber es liegt für sie sowohl von seiten Gottes als der Menschheit eine ethische Notwendigkeit vor.]

Offenbar ist die Anschauung hier gereinigt von der verwirrenden Beziehung auf die Engel, die sie noch bei Osiander hat, und welche, konsequent verfolgt, auf den phantastischen Gedanken des Origenes von einer Engelwerdung des Logos führte, wogegen schon Wigand (de Osiandrismo. 1586) Hebr. 2, 16 geltend macht. Sie beschränkt sich hier auf die Mensch-

*) Ullmann, Reformatoren vor der Ref. II, 2. Aufl. S 401 f.

heit. Auch wir sind weit entfernt, die Wahrheit, die ihr zu Grunde liegt, zu verkennen. Diese Wahrheit ist: einmal [der Gedanke der innigen Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit des göttlichen und menschlichen Lebens, vermöge welcher die Vollendung der Offenbarung und diejenige der Religion und damit der Menschheit einander voraussetzen und mit einander gegeben sind], ferner die Idee der Menschheit als eines organischen, reichgegliederten Ganzen, sowie endlich die Thatsache, daß die von Gott abgefallene und damit auch in eine unendliche Zersplitterung auseinandergegangene Menschheit durch den historischen Christus, so weit sie sich ihm anschließt, wieder zur geistigen Einheit Eines Leibes verbunden worden sei, dessen Haupt Er kraft der Auferstehung ist, Ephes. 4, 4—6. 1, 20 ff. Allein jene Zersplitterung, jenes falsche Isolieren und Abschließen der einzelnen Individuen (und Völker) gegen einander, ist doch nur erst die Folge der Sünde. Indem sich das Band löst, welches das Geschlecht mit seinem Gott verbindet, löst sich auch dasjenige, welches die Glieder zusammenhält. Warum sollte es nun abgesehen davon nicht zu einem wirklichen einheitlichen Organismus haben kommen können, wenn die Menschheit in der Gemeinschaft mit Gott, näher dem Sohne, sich normal entwickelte? War denn das heilige Band der Liebe zu Gott nicht hinreichend, um die einzelnen Glieder des sich entwickelnden Geschlechtes in lebendiger Gemeinschaft zu erhalten und jenes Wechselverhältnis gegenseitigen Gebens und Nehmens zu begründen, wodurch Eins an der Eigentümlichkeit des Andern sich hätte erbauen und ergänzen können? Ist das doch wesentlich die Art der Liebe. Und wenn doch die übrigen Reiche der Kreatur, wenn die heiligen Chöre der Engel an Gott dem Sohne ihren sie verbindenden Einheitspunkt hatten (Kol. 1, 16), weshalb sollte dasselbe nicht auch für die Menschheit ausreichen? Ich sehe keinen Grund dagegen. Etiamsi homines non peccassent, nihilominus cum Deo creatore fuisset arctissima copulatio; nihilominus Filius Dei extitisset rex et gubernator totius generis humani, et homines fuissent templa Dei . . . et regnum Filii constitisset, sagt mit Recht Wigand a. a. O. 29. 30. Vgl. Quenstedt II, 165. Jul. Müller aber spricht sich darüber auf eine so schöne Weise aus, daß ich nicht umhin kann, die ganze Stelle unten mitzuteilen*). Oder, wenn es doch für die Menschheit abgesehen von der

*) „Soll das Ziel aller Weltentwicklung im schöpferischen Gedanken Gottes rein ideell ausgedrückt werden, so ist es in diejenige freie Vereinigung der persönlichen Kreatur mit Gott zu setzen, in welcher sie ganz Organ Gottes wird, von seinem Leben ganz durchdrungen und verklärt, in welcher sie, wie sie selbst darin zur vollendeten und unzerstörbaren Heiligkeit und Seligkeit erhoben ist, so auch die übrige Schöpfung mit sich emporzieht zur Teilnahme an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes auf ihre Weise und nach ihrem Maße. Diese mit Gott vereinigte persönliche Kreatur ist aber in der ewigen Idee Gottes geschaut als ein Ganzes, be-

Sünde, eines solchen Centralindividuums bedurfte, warum fällt seine Erscheinung nicht gleich an den Anfang der Geschichte — und wie sollte sich denn dasselbe zu dem ersten Adam verhalten? Der erste Adam war ja selbst schon Haupt des sich aus ihm entwickelnden Geschlechtes; Röm. 5, 14 f. stellt ihn geradezu dem zweiten als Antitypus entgegen und läßt in seinem Ungehorsam alle als Sünder dargestellt, in seinem Tode das ganze Geschlecht gerichtet werden, (vergl. 1. Kor. 15, 22) — nehmen wir nun an, er wäre nicht gefallen, also auch nicht gestorben, die Menschheit habe sich von ihm aus normal entwickelt, so blieb er ja als Stammvater immer das natürliche Haupt des aus ihm sprossenden Geschlechtes, der Patriarch, um welchen her die Individuen, Familien und Stämme, in die es sich gliederte, sich auch wieder zur Einheit zusammengeschlossen hätten; und konnte dann diese natürliche Einheit nicht zugleich die Vermittlung sein für eine wahrhaft organische Lebensgemeinschaft? Man denke nur Sünde und Tod mit ihren Folgen hinweg. Freilich wird man uns entgegnen, das seien leere Abstraktionen, bloße Möglichkeiten — wohl; ganz dasselbe gilt von der entgegengesetzten Ansicht, und schon deshalb entbehrt

---

stehend aus der Fülle persönlicher Individuen als seinen sich wechselseitig fordernden und ergänzenden Gliedern, also als eine Gemeinschaft, ein Reich von Wesen, welche durch ihre Kreatürlichkeit von Gott substanziell unterschieden bleiben, und in denen doch Gott alles in allem ist. — Der Logos nun als das absolute Ebenbild des Vaters und als das hypostatische Prinzip seiner Selbstoffenbarung nach außen steht mit allen nach dem göttlichen Bilde geschaffenen Wesen, d. h. mit allen persönlichen Weltwesen (?) in einer tiefen spezifischen Verbindung. Als dieses Prinzip ist er der Träger der göttlichen Weltidee, die in dem urbildlichen Begriff der geschaffenen Persönlichkeit ihren vereinigenden Brennpunkt hat; eben darum ist er auch Mittler aller dieser Wesen als wirklich existirender, Mittler in einem universalen Sinne, der von dem soteriologischen wohl unterschieden werden muß, Offenbarer Gottes für sie rein innerlich und vermöge seines Einwohnens in ihrem Geiste, und herrschender König, der ihre Entwicklung zum absoluten Ziele der Vollendung leitet; denn nur in der Gemeinschaft Gottes kann der Mensch, kann überhaupt das persönliche Geschöpf zur Gemeinschaft Gottes emporsteigen, sei es auf geradem Wege, sei es in der Umkehr von dem Abwege der Sünde. Hier nun haben wir, wie nach dem Obigen von selbst einleuchtet, die normale Entwicklung der geschaffenen Persönlichkeit im Auge, und in diesem Sinne muß unstreitig gesagt werden, daß der Mensch schon schlechthin ursprünglich auf Christum, nämlich als Logos, angelegt ist." „Die Anlage der menschlichen Natur zur Gottmenschheit (ich würde diesen Ausdruck hier lieber vermieden sehen, ob er wohl durch das Vorhergehende gegen Mißdeutung gesichert ist), ist die Uranlage aller persönlichen Kreatur zur Gemeinschaft mit Gott. . . Und eben jenes Urverhältnis zum Logos ist es auch, von welchem Paulus Kol. 1, 15—17 handelt." Deutsche Zeitschr. 1850 Nr. 43. Das nähere, speciellere Verhältnis des Sohnes zur Menschheit muß ich jedoch stärker als J. Müller betonen.

sie der praktischen Bedeutung, aber bekennt man sich einmal zu letzterer, so kann man sich der Reflexion auf jene Möglichkeiten doch nicht entziehen; die Frage, weshalb ein zweiter Adam neben und nach dem ersten? kehrt immer wieder. Die Auskunft, dieser sei das bloß natürliche Haupt gewesen, reicht keineswegs aus, weil ja auch er die Bestimmung hatte, in's geistliche Leben verklärt zu werden — und je mehr ich diesem Gedanken nachgehe, desto nebelhafter und rätselhafter wird mir jene Ansicht. Umgewandt aber, suche ich ihr eine Bedeutung abzugewinnen, so komme ich auf die Schleiermacher'sche Theorie zurück, nach welcher „Christi Erscheinung die Vollendung der ersten, noch unvollkommenen, Schöpfung der menschlichen Natur ist und die Aufhebung der von dorther stammenden Sünde bezweckt: die Sünde von Gott geordnet, eben um durch die Erlösung aufgehoben zu werden." So gefaßt, gewinnt jener Gedanke eine greifbare Gestalt; nur ist damit die schriftgemäße Lehre vom Urstande aufgegeben und die schriftwidrige Ableitung des Bösen vom Schöpfer, die Notwendigkeit desselben zugestanden. Die Vertreter der fraglichen Ansicht wollen beides nicht; und so bleiben auch alle meine Bedenken stehen. (Vgl. auch S. 138 f.).

[So gering die unmittelbar praktische Bedeutung der vorliegenden Frage ist, und so sehr sie mit bloßen, abstrakten Möglichkeiten rechnet und darum auf ein bloßes Spiel der Gedanken hinauszukommen scheint, so liegt ihre Bedeutung doch eben in der Entscheidung darüber, ob im letzten Grunde die Menschwerdung des Gottessohnes nur als Auswirkung der Schöpfungsidee oder als That der völlig freien Erbarmung zu verstehen ist. Die erstere Auffassung leitet die Menschwerdung von einem an sich seienden Verhältnis Gottes und der Menschheit ab, und wie sie darin offenbar an einem pantheistischen Zug leidet, so legt sie auch der eingetretenen Sünde nur die Bedeutung bei, daß dadurch die Art und Weise der Menschwerdung, die Hingabe des Gottessohnes in Leiden und Tod, bestimmt wurde. Die letztere Anschauung dagegen erklärt den Eintritt der Sünde für einen so furchtbaren Riß, für einen so entscheidenden Bruch zwischen der Welt und Gott, daß dadurch der Ratschluß Gottes nicht nur modifiziert wurde, sondern ganz neue Wege eingeschlagen werden mußten. Die Sünde ist's, die „der göttlichen Liebe ihre herrlichste, alles Hoffen, Bitten, Denken der Menschheit übersteigende Offenbarung entlockt hat." Und diese Anschauung der Sache bestätigt sowohl das einstimmige Zeugnis der Schrift (s. oben S. 134 f.), als das unmittelbare christliche Bewußtsein, „der Lobgesang begnadigter Sünder, der durch die Generationen der Kirche hindurchhallend ebendarin die übermenschliche Liebesherrlichkeit des barmherzigen Gottes preist, daß er die menschliche Sünde überbietend durch den Reichtum seiner Gnade aus keinem andern Grunde als aus freier Barmherzigkeit seinen Sohn dahingegeben" (Frank). Dorner gegen=

über gilt, daß das Ziel der Wege Gottes nicht der Gottmensch, sondern die Menschheit Gottes ist, und ob hierzu die Menschwerdung Gottes unbedingt und auch abgesehen von der Sünde notwendig ist, um so das für den kreatürlichen Menschen nötige Maaß der Selbstmitteilung zu begründen, das ist eine Frage, die nicht bejaht werden kann. „Aus der ethischen Idee Gottes als der Liebe und des Menschen als des Gottesempfänglichen sowie der absoluten Religion als der Religion der Einigung beider folgt nur die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit und infolge dessen die Möglichkeit, aber nicht die (absolute) Notwendigkeit des Gottmenschen" (Luthardt). Die Einheit aber für die Schöpfungs- und Erlösungsökonomie, die durch jene Hypothese gewonnen zu werden scheint, liegt in dem ewigen Ratschluß Gottes, der, wie oben ausgeführt wurde (S. 133), nicht ohne Rücksicht auf die vorausgeschaute Sünde zu denken ist.]

2) Die Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit.

§. 27.

Daß die Menschheit in ihrem dermaligen Zustande ihrer göttlichen Bestimmung nicht entspricht, daß ihr Verhältnis zu Gott eine Störung erlitten hat, und statt der normalen Lebensentwicklung eine abnorme eingetreten ist — erkennt Jedermann, auch der natürliche Mensch an: worin das Wesen dieses Zustandes besteht, weiß niemand, als wer durch den Glauben an Christum gerechtfertigt, mit Gott in Gemeinschaft steht. Der Unbekehrte hört wohl auch das Wort der Schrift, welches alles unter die Sünde beschließt, aber der Ernst, der in diesem Zeugnis liegt, bleibt ihm verschlossen; er sieht es an, und geht vorbei. Erst wenn uns das Licht des göttlichen Geistes in die Seele gedrungen ist, erblicken wir die Nacht in der Tiefe des eigenen Herzens, erst gegenüber der rettenden Gnade Gottes lernt man sich selbst in seiner wahren Gestalt erkennen. Was da der Christ in sich gewahrt, ist in der That nichts Geringeres als ein tiefes, gründliches Verderben, eine Richtung, welche im direkten Gegensatz zu dem heiligen Willen Gottes steht. Und diese Wahrnehmung kommt ihm nicht etwa bloß aus dem Rückblicke auf einen früheren Zustand, sondern auch jetzt noch, nachdem jene ungöttliche Richtung durch die Kraft der göttlichen Gnade in ihm gebrochen und in steter Abnahme begriffen ist, trägt er sie doch noch in sich und erfährt sie im täglichen Kampf mit ihr als Sünde. Von

dieser Erfahrung geben die Klagen und Bekenntnisse der frömmsten Christen Zeugnis; aus ihr heraus ist es gesprochen, was der Apostel sagt: „Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnet nichts Gutes", was unsere Kirche singt: „In Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen", was jeder Gläubige im täglichen Gebete bittet: „Schaff in mir Gott ein reines Herz." Wenn irgend etwas, so beweisen diese Zeugnisse die Intensität der Sünde. Wollen wir ihr Wesen in's Wort fassen, so können wir es nicht entsprechender bezeichnen als negativ: Entfremdung von Gott, positiv: gottwidrige Neigung; zusammen: Selbstsucht; sich selber leben und suchen, also das gerade Gegenteil von dem Zustande oder von der Richtung (denn es gibt keinen bloßen Zustand im Leben des lebendigen Menschen), die wir eben als die ursprüngliche beschrieben haben. Entsprechend der Doppelstellung des Menschen hat diese Selbstsucht von vorn herein und nicht erst in Folge ihrer Entwicklung zwei Seiten an sich: die höhere und die niedere Selbstsucht; jene der gottwidrige Egoismus, diese die gottwidrige Hingabe an die materielle Natur; jene die Wurzel des Hochmuts, diese der sinnlichen Lüste. Zerlegen wir aber den sündigen Gesamtzustand in seine psychologischen Momente, so sind es: die Verkehrung der innersten Herzensrichtung, die Verdunklung des Gottesbewußtseins, die Korruption des Willens; das gerade Gegenbild von den Momenten des Urstandes (S. 149).

Dieses Zustandes ist sich der Christ aber immer zugleich als Schuld bewußt. Obwohl er von seiner erneuerten, in Gemeinschaft mit Gott stehenden Persönlichkeit bereits abgestoßen und verurteilt ist; ja selbst da, wo er wie eine schon absterbende Wurzel im Hintergrunde liegt, auch da fühlt und erkennt der Christ diesen Zustand als einen sündhaften, der nicht sein soll, der ihn vor Gott verwerflich macht und um dessentwillen er der Vergebung bedarf. Und dieses Schuldgefühl ist so mächtig in ihm, daß es sich durch keine Dialektik des reflektierenden Verstandes irre machen läßt, so tief, daß es ihn immer auf's neue treibt, zu der Versöhnung seine Zuflucht zu nehmen; es hat für ihn unumstößliche Wahrheit. Gilt dies nun von der Sünde als Zustand, als bloßer Bestimmtheit der menschlichen Natur, so folgt von selbst, daß noch vielmehr die einzelnen Akte, in denen diese ungöttliche Bestimmtheit sich äußert und die immer mehr oder weniger durch den Willen mit vermittelt sind (peccata actualia), den Charakter der Schuld an sich tragen; in der Wirklichkeit aber ist beides, Akt und Zustand, nie auseinander

und kommt dem Christen immer eins mit dem andern zum Bewußtsein.

Das Bewußtsein der Sünde und Schuld ist aber bei dem Christen zugleich begleitet von dem der völligen Unfähigkeit zum Guten. Nicht als ob er selbst noch für das höhere Leben erstorben wäre, sondern gerade weil er es nicht mehr ist, weil er als der Gerechtfertigte in der Gemeinschaft mit Gott die Kraft eines neuen Lebens besitzt, eben deshalb hat er jene Einsicht. Denn diese Gemeinschaft mit Gott hat sich nicht aus der natürlichen Richtung seiner Persönlichkeit heraus entwickelt, dieses neue Leben ist kein Erzeugnis seines eigenen Wollens und Denkens, es ist vielmehr von seinen ersten Anfängen an Wirkung der göttlichen Gnade, und nur in dem Maße, als er sich von ihr hat ergreifen lassen, ist der Christ wirklich zum Guten fähig geworden. Das steht ihm erfahrungsmäßig fest. Von dieser Erfahrung ist es dann nur die andere Seite, daß er sich, so wie er an und aus sich selbst ist, völlig unfähig zum göttlichen Leben weiß. In dem ernstlichen Ringen darnach hat er die thatsächliche Überzeugung gewonnen, daß ihm von Natur weder die Macht seinen Willen in eine wirkliche Konformität mit dem göttlichen Willen zu setzen, noch das Vermögen, das ihm dargebotene Heil sich anzueignen, beiwohne; durch den ganzen Gang seines innern Lebens hindurch ist er es inne geworden, wie von seinem alten Ich aus eine Änderung der verkehrten Richtung, ein neuer Lebensanfang in keiner Weise ausgehen könne. So ist es der Ausdruck seiner eigensten Erfahrung, was die Kirche bekennt: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann." Und wenn diese verkehrte Neigung auch jetzt noch in ihm gegen das neue Leben reagiert, wenn selbst die erneuerte, vom heiligen Geist getragene Persönlichkeit jener bösen Neigung in diesem Leben niemals völlig mächtig wird, so muß die Sündhaftigkeit an sich ein übermächtiges Prinzip, eine den Menschen knechtende Gewalt sein.

Ihre weiteren Folgen, wie sie auch den Erlösten noch mitbetreffen, sind der Tod, sammt der ganzen Reihe von Übeln, die sich daran knüpfen. Denn wenn gleich das Sterben für den Christen der Durchgang zum Leben ist, so erkennt doch auch er in dieser gewaltsamen Scheidung Leibes und der Seele ein Gericht, das mit der Sünde im engsten Zusammenhang steht, und fühlet recht wohl den furchtbaren Ernst, der hinter der äußern Erscheinung desselben verborgen liegt. Es bedarf der ganzen Energie seines Glaubens,

um dieses Grauen zu überwinden, um mit Ruhe diesem letzten Feind in's Angesicht zu sehen, welcher ein thatsächliches Zeugnis über und wider die Sünde ist. Aber nicht nur der Moment des Sterbens — „mitten wir im Leben sind von dem Tod umfangen"; lange ehe sie offen ausbricht, nagt die Macht des Todes zerstörend wie ein Wurm an unserer Natur und verwandelt nicht nur das ganze Leibesleben in ein kontinuierliches Sterben, dessen Symptome in zahlreichen leiblichen Übeln zu Tage kommen und dem Christen das zeitliche Dasein zu einer schweren Bürde machen, sondern wirkt auch hemmend und zerrüttend auf das geistige Leben zurück. Es ist, weil der leibliche Organismus letal verwundet ist, ein in sich gebrochenes machtloses Leben, einer Nichtigkeit verfallen, der es nur durch den Geist Christi entnommen werden kann.

Zu dieser Macht des Todes kommt endlich noch die des Argen hinzu, von dessen Herrschaft sich zwar der Christ durch die Gnade frei weiß, mit dessen Einflüssen er jedoch fortwährend zu streiten hat. Er kann zwar zwischen den Einwirkungen dieses Feindes und denen der eigenen Sündhaftigkeit nicht bestimmt unterscheiden, weil erstere durch letztere sich vermitteln, aber dennoch fühlt er recht wohl die verborgene Macht, die hinter dem ihm verordneten schweren Kampf mit dem eignen Fleische und der Welt liegt, und sehnt sich darum nach völliger Erlösung wie von Sünde und Tod, so auch von den Versuchungen des argen Geistes, dessen Botmäßigkeit er in Christo entnommen ist.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, was sich uns bis jetzt aus der Reflexion auf die Thatsachen des christlichen Bewußtseins ergeben hat, auf das Gebiet der noch unerlösten Menschheit nicht nur seine volle Anwendung findet, sondern hier im verstärkten Maße gilt. Denn hier muß alles das abgezogen werden, was dem Christen als solchem eignet, sowohl das Grundverhältnis, in dem er durch die Gnade zu Gott steht, als die Erkenntnisse und Kräfte, die ihm daraus zufließen gegenüber der Sünde und ihren Folgen. Bringen wir das in Abzug, so bleibt nichts übrig, als ein allgemeines und totales Verderben des Geschlechtes, welches wir, als Zustand betrachtet und noch abgesehen von seinen Äußerungen, die Gattungssünde, die sündige Bestimmtheit der Gattung nennen. Sie ist selbstverständlich dem Wesen nach dieselbe, wie sie auch der Christ noch in sich erkennt, nur mit dem dreifachen Unterschiede, daß hier erstlich die Sündhaftigkeit eine dem ganzen Menschen nach Natur und Person gleicherweise

inhärierende, die innerste Neigung seines Herzens bestimmende Macht, mithin eine wirksame Potenz in ihm ist; sodann, daß hier die Schuld, weil nicht durch die Gnade getilgt, als wirkliche Verhaftung des sündigen Geschlechtes unter das Gericht, als verdammliche Gesamtschuld desselben besteht; endlich, daß hier die Unfähigkeit einen neuen Lebensanfang zu beginnen, eine totale, eine wirkliche Erstorbenheit für das Göttliche, und die Abhängigkeit von dem Argen eine unentrinnbare ist, weil die erlösenden Einflüsse der Gnade fehlen.

Wie tief aber auch das Verderben in die menschliche Natur eingedrungen sei, dennoch hat es dieselbe nicht zerstört; es hat keinen ihrer integrierenden Bestandteile, keine der wesentlichen Kräfte des Menschen vernichtet, sondern sie nur korrumpiert. Was wir oben die substanzielle Seite des göttlichen Ebenbildes nannten, die kreatürliche Persönlichkeit, und in ihr die formale Rezeptivität und Reaktivität für göttliche Einwirkung (§. 19) — die besteht noch immer fort, wenngleich als bloß formale. Auch als Sünder ist und bleibt der Mensch Gottes Geschöpf und Werk.

Die meisten Zeugnisse der Schrift über das natürliche Verderben des Menschen tragen denselben Charakter wie die Aussagen unseres §.; es sind Bekenntnisse Bekehrter, Wiedergeborener, und gerade von solchen haben wir beim Schriftbeweis für unsere Aussagen auszugehen; sie sind auch die schlagendsten. Denn wenn auch bei den Wiedergeborenen, wie bei allen, die habituelle Sündhaftigkeit nicht die bloß angeborene, sondern immer auch die mitverursachte ist, so ist sie doch bei ihnen bereits durch die Macht der göttlichen Gnade gebrochen, und steht demnach in ihnen der Intensität nach nicht über, sondern unter der Bestimmtheit, die sie in dem natürlichen Menschen hat.

Aus dem A. Testamente gehört hieher die Aussage des Psalmisten Ps. 143, 2: „Gehe nicht in's Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht", die dann Ps. 19, 13. 32, 3—5. Hiob 9, 2. 14, 4. 15, 14. 25, 4. nachklingt; ferner das Bekenntnis Ps. 51, 6 u. 7, wo sich David von Empfängnis und Geburt her sündhaft nennt; und V. 12 desselben Psalms, wo die Bitte um ein reines Herz die natürliche Unreinheit desselben zur Voraussetzung hat; sodann das Gebetswort Salomo's 1. Kön. 8, 46: „Es ist kein Mensch, der nicht sündigte", wozu Kohel. 7, 20 zu vergleichen ist und Prov. 20, 9: „Wer darf sagen, ich habe ein reines Herz", was auf Ps. 51, 12 zurücksieht. Der Komplex dieser Stellen besagt daher nicht nur die Allgemeinheit des Sündigens, sondern der Sündhaftigkeit.

Aus dem neuen Testament gehört hieher vor Allem 1. Joh. 1, 8. 9. 10, sofern hier der Apostel, sich selbst mit einschließend, den Gläubigen sagt: die Leugnung der Sünde (ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, d. h. daß wir nicht Sünde haben, nicht mit ihr behaftet sind) sei Selbstbetrug und Zeugnis von innerer Unwahrhaftigkeit, die Nichtanerkennung der Sünden Verachtung des göttlichen Wortes, welches alle Menschen unter die Sünde beschließt. Daher die Notwendigkeit des aufrichtigen Bekenntnisses; denn die Reinigung von der Sünde durch das Blut Christi, deren sie fortwährend bedürfen, hat die bußfertige Anerkennung der währenden Sündhaftigkeit zur Bedingung, v. 9. Der eigentliche locus classicus aber ist die Selbstaussage Pauli Röm. 7, 15—25. Daß hier der Apostel, wenn auch im Namen aller, die sich in derselben Stellung finden, doch zunächst von sich selber und aus seiner eigenen gegenwärtigen Erfahrung, aus der Erfahrung des Wiedergebornen heraus rede, kann nach v. 24 u. 25 kein Zweifel sein*). Er sieht aber dabei zunächst von dem ab, was er durch Christus ist, und betrachtet sich rein in seinem Ansichsein gegenüber dem göttlichen Gesetz, während er dann v. 24. 25. 8, 1 ff. das was er in Christo ist, hat und vermag, ausspricht. Die ganze Stelle beruht also auf einer abstrakten Trennung zweier, in Concreto in einander verflochtenen Seiten seines innern Lebens. Da findet er denn in sich den Widerstreit zweier Prinzipien, ein Wollen des Guten und eine Macht des Bösen, die jenes nicht zur Verwirklichung kommen läßt; jenes Wollen hat zu seinem Gegenstand das Gesetz, welches, weil es von Gott stammt, geistlich von Art ist, und das er, der Apostel, nicht nur thatsächlich als gut anerkennt, v. 16, sondern dem er mit seinem Ich, mit seinem Willen zugethan ist: Wir wissen, sagt er v. 14, indem er sich mit allen Gläubigen

---

*) In der unrichtigen Auslegung und Anwendung dieser Stelle auf den rein natürlichen Menschen liegt eine der Hauptstützen für die in der neueren Zeit gewöhnlich gewordene irrige Auffassung des Wesens der Erbsünde. Sie macht es geradezu unmöglich, den Zustand des Menschen, wie er an sich, d. h. abgesehen von allen Wirkungen der göttlichen Gnade ist — worauf es hier gerade ankommt — richtig zu bestimmen, und bringt uns in unauflöslichen Widerspruch nicht nur mit dem Bekenntnis der Kirche, sondern auch mit andern Aussagen der Schrift. Um so dringender möchte ich auf Hofmann's trefflichen Nachweis des Zusammenhangs, Schriftbeweis I S. 545 ff. und auf Delitzsch, Psych. S. 368 ff. hinweisen, wo sich eine eingehende Erörterung darüber findet. Auch Philippi im Komment. zum Römerbrief hat das Richtige. Nur begreife ich nicht, wie er meine Entwicklung eine in sich zwiespältige nennen, und wie er die Annahme einer Abstraktion des Apostels von dem, was er in Christo ist, tadeln kann, da er doch auch seinerseits sagt, daß die beiden Abschnitte, c. 7, 14 - 28 und c. 8, 1 - 11 zusammengenommen werden müssen, wenn das Lebensbild der Wiedergeborenen nicht einseitig bleiben soll. — Denn damit ist ja eben zugegeben, daß die gesonderte Darstellung beider Seiten auf einer Abstraktion des Apostels beruht.

zusammenfaßt, daß das Gesetz geistlich ist — *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω, οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ.* So übermächtig, so ganz böse ist diese Gewalt, daß sie ihm unmöglich macht, seinen eigenen Willen zu thun und ihn das Gegenteil davon, das von ihm gehaßte Böse, zu vollbringen treibt. Aber eben darin zeigt sich zugleich, daß es eine ihm fremde, von seinem Ich unterschiedene Macht ist, die das thut, nicht sein Ich, sondern die seinem Fleische innewohnende Sünde — nicht der Wille seiner innersten Persönlichkeit, v. 17—20 *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. Οἶδα γάρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω. Οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω. Εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγώ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* So erfahre ich also, fährt er v. 22. 23 fort, in mir den Gegensatz eines innern Wohlgefallens an dem Gesetze Gottes und eines Gesetzes in meinen Gliedern, das mich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde. Die Unseligkeit dieses Widerspruchs preßt ihm sodann die Klage und den Wunsch aus: Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe! v. 24; er möchte des Leibes ledig sein, in dem die Sünde ihren Sitz hat und der um ihretwillen dem Tode verfallen ist. Und doch kann er mitten in diesem Elende, von Sünde und Tod bedrängt, Gott für den Sieg darüber danken. Denn (so verstehe ich den Übergang in v. 25) er ist in Christo. In Christo aber hat er beides: die Gnade der Rechtfertigung und die Macht eines neuen, vom Geiste Christi gewirkten Lebens, welches ihn über jenen unseligen Zustand erhebt. Demnach steht es so: Einerseits diene ich meinem eigentlichen Ich nach (*αὐτὸς ἐγώ*) dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde — der innere Zwiespalt (v. 14 ff.) währt fort und beschließt mich, an sich betrachtet, unter das Gericht; andrerseits, weil ich in Christo bin, ist nichts Verdammliches an mir, wie an allen, die in ihm sind*), denn in ihm habe ich die Freiheit von Sünde

---

*) Es ist eine doppelte Folgerung, die mit dem zwiefachen *ἄρα* v 25 b und 8, 1 aus v. 24. 25 a gezogen wird. Das erstere, auf *ταλαίπωρος* zurückgehend, sagt die Fortdauer des früher beschriebenen Zustandes aus; das andere, auf das *χάρις τῷ θεῷ* u. s. w. zurückgehend, sagt aus, warum er Gott in Christo danken darf. Das *αὐτὸς ἐγὼ* erklärt Delitzsch: „ich selbst meinem wahren Innern nach“, Hofmann: „ich, abgesehen von dem, was ich in Christo bin“; beide stimmen also darin zusammen, daß die Worte *αὐτὸς* — — *ἁμαρτίας* sich noch nicht auf die c. 8 beschriebene, sondern auf die c. 7, 14 ff. dargestellte Seite der apostolischen Erfahrung beziehen, und dies scheint auch mir, ohnerachtet der Gegenbemerkung Philippis, das Richtige.

und Tod. In Christo, an dem Gott die Sünde der Welt gerichtet hat (8, 3), habe ich die vollkommene Gerechtigkeit, die das Gesetz fordert, aber nicht geben kann, und habe den Geist des Lebens, vermöge dessen ich nicht mehr nach dem Fleische wandle, sondern nach dem Geist v. 14. — So ist also sein inneres Leben ein zweiseitiges, und beide Seiten zusammen geben erst das vollständige Bild seines Zustandes, aber die letztere überwiegt die erstere; daher mitten aus dem Kampfe heraus, der ihm das Seufzen nach Erlösung erpreßt, doch der Jubel des Dankes hervorbringt, welcher das Bewußtsein um den bereits vorhandenen Besitz der Erlösung und die Gewißheit des vollen schließlichen Sieges zur Basis hat.

Welches ist nun das Ergebnis dieser ganzen Stelle für den Zustand des Unwiedergeborenen? Offenbar zunächst dieses, daß ihm die Sünde als eine knechtende, sein ganzes Thun bestimmende Macht einwohnt. Was Paulus Röm. 7 v. 14 u. 18 sagt: *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, das muß hier seine volle, uneingeschränkte Anwendung finden. Aber wenn er ebendaselbst die Sünde als eine seinem Ich fremde Macht bezeichnet, und diesem ein *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ* vindiziert, so kann dies nicht in gleicher Weise von dem natürlichen Menschen, wie er an sich ist, gelten; dem widerspricht sowohl die Erfahrung, als das Zeugnis der hernach anzuführenden Stellen (z. B. Genes. 6), aus welchen erhellt, daß gerade die un- und widergöttliche Richtung der innersten Persönlichkeit das Charakteristische des rein natürlichen Zustandes ist. Auch unsere Stelle zeigt das klar. Denn während nach v. 14. 17 die Sünde eine dem Ich des Apostels fremde und äußerliche, von ihm gehaßte Macht ist, heißt es 8, 7 von der fleischlichen Gesinnung, daß sie *ἔχθρα εἰς θεὸν* sei, die sarkische Gesinnung aber ist die des natürlichen Menschen. — Wollte man nun fragen, wo denn der 7, 14 beschriebene Zustand, abgesehen von c. 8, seine Wirklichkeit habe, so würde man etwa auf die Zustände alttestlr. Frommen verweisen dürfen, die unter der Zucht der vorbereitenden göttlichen Heilsökonomie stehend von daher bereits tiefere Eindrücke, bereits ein inneres Wohlgefallen am Gesetze empfangen haben, aber noch nicht zum vollen Glauben an die Gnade durchgedrungen sind. Von dem Bilde des natürlichen Menschen haben wir jenes Wohlgefallen abzuziehen. Dieser ist ganz Fleisch (Joh. 3, 6) und in dem Fleische wohnet schlechterdings nichts Gutes, v. 18: *ἐν τῇ σαρκὶ οὐκ οἰκεῖ ἀγαθόν*. In ihm beherrscht die Sünde die Neigung des Herzens und deshalb auch die Persönlichkeit. Deshalb kann es hier zwar zu einem Widerstreit der Neigungen z. B. der sinnlichen Lust mit dem Hochmuth, der höheren mit der niedern Selbstsucht kommen, aber nicht zum Widerstreit zwischen der Liebe zum (wahrhaft) Guten, zwischen Gottesliebe und sündiger Selbstheit. Wirkliche Entzweiung des Menschen mit sich selbst setzt immer schon göttliche

Wirkung auf ihn voraus. Ganz richtig Luther zu Röm. 7, 14 und Galat 5, 17: „Es ist der ganze Mensch, der die Keuschheit liebt, und eben derselbige ist es auch, der mit bösen Lüsten beladen ist. Es sind zween ganze Menschen und ein ganzer Mensch; also geschieht es, daß der Mensch mit ihm selber streitet und ihm gleichsam entgegen wird; er will und will auch nicht. Und das ist eben die Herrlichkeit und Ehre der Gnade Gottes daß er uns hat gemacht uns selbst zu Feinden." *).

Wenn nun der Apostel diesen Zwiespalt einen Streit des πνεῦμα und der σάρξ nennt, so erhellt schon hieraus, wie nahe sich die beiden Begriffe ἁμαρτία und σάρξ berühren. Doch decken sie sich nicht völlig. Fleisch im spezifischen, ethischen Sinne ist zunächst nicht Bezeichnung der sündhaften Richtung des Menschen (eine Richtung kann σάρξ sprachlich nicht bedeuten), sondern Bezeichnung der menschlichen Natur, aber nach der Seite ihrer Weltgemeinschaft und in ihrem gegenwärtigen Zustande. . . . „Der Mensch aber, sofern er zur Welt gehört, steht, wie er seiner wirklichen Beschaffenheit nach ist, in einem doppelten Gegensatz zu Gott, in der Todhaftigkeit und in der Sündhaftigkeit seiner Natur." **) Fleisch bezeichnet demnach die menschliche Natur, sofern sie sowohl der Macht des Todes und der Vergänglichkeit, als der Sünde verfallen ist. Das Erstere wird der Grundbegriff sein, weil σάρξ auch ohne den Nebenbegriff der Sündhaftigkeit vorkommt, z. B. Joh. 1, 14. Kol. 1, 22: σῶμα τῆς σαρκός, 1. Joh. 4, 2. 1. Petr. 3, 18, während es da, wo dieser vorwiegt, doch immer das Moment des Verfallenseins an die Vergänglichkeit

*) Wenn dagegen Paulus a. a. O. das Böse ganz aus dem Ich des Wiedergeborenen hinaus in die Peripherie seines Naturlebens verlegt und den Streit lediglich als einen Zwiespalt des ersteren mit der letzteren darstellt, so beruht dies auf derselben Abstraktion, die durch unsere ganze Stelle hindurchgeht. Das Böse ist doch auch für ihn keine bloße Naturgewalt, von der er nur zu leiden hätte; obwohl gegen seinen Willen, kommt es doch auch nicht ohne diesen in ihm zu Stande, denn es ist doch immer auch sein Thun, sein Ich, und so scheint denn der Gegensatz in das Ich des Wiedergeborenen selbst zu fallen. In der That ist es auch gewissermaßen so, wie die Erfahrung jedes Wiedergeborenen zeigt. Die innerste Neigung seines Herzens, obwohl in Glaube und Liebe Gott zugekehrt, ist doch noch nicht völlig von der Sünde gelöst und gereinigt; das Ich, das persönliche Selbstbewußtsein, aber wird immer durch die Neigung des Herzens und somit auch durch die ganze Beschaffenheit der Natur mit bestimmt, wie denn in der Wirklichkeit ersteres nie in der Abstraktion von letzterer existiert (vgl. §. 19). Insofern finden sich in derselben Einen Persönlichkeit des Wiedergebornen zwei Willensrichtungen; weil aber die eine, die Richtung auf Gott, auf das geistliche Leben, die andere fortwährend abstößt und desavouiert, so lassen sie sich doch auch wieder scharf unterscheiden und einander entgegensetzen, wie hier Paulus thut.

**) Luthardt, Lehre vom freien Willen S. 395. Über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes vgl. desselben Kompendium S. 161.

und die dadurch bedingte Ohnmacht einschließt. Aber beidemale hat es das göttliche *πνεῦμα* zum Gegensatze: dort als bestimmendes Prinzip des natürlichen Lebens, hier als Prinzip des sittlichen Lebens. Ist also auch *σάρξ* nicht ohne weiters mit *ἁμαρτία* identisch, so inhäriert ihm doch an den meisten Stellen der Begriff der Sündhaftigkeit, es bezeichnet die Natur des Menschen als die dem göttlichen Geist und Leben entfremdete, dem Außer-, Un- und Widergöttlichen verfallene. Nur von dieser umfassenden Bedeutung aus, die durch den konstanten Gegensatz des göttlichen Geistes (Röm. 8, 5—7. 9—14) bestätigt wird, erklärt sich der Komplex der Beziehungen und Verbindungen, in denen der Ausdruck *σάρξ* vorkommt. Es bezeichnet die sinnliche Lust im engeren Sinne, 1. Joh. 2, 16, wie denn Galat. 5, 19 als Früchte des Fleisches die *πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια* u. dgl genannt werden, aber es werden eben dahin auch *ζῆλος, θυμοί, αἱρέσεις, φθόνοι* u. dgl. gerechnet; es ist nicht nur von einer *ἐπιθυμία τῆς σαρκός*, Ephes. 2, 3. Gal. 5, 16, sondern auch von einem *φρόνημα*, Röm. 8, 6, von einem *θέλημα* (*θελήματα καὶ διάνοιαι*), Ephes. 2, 3, von einem *νοῦς τῆς σαρκός*, Kol. 2, 18, ja selbst von einer Weisheit des Fleisches die Rede, worunter die Gedanken der sich selbst überlassenen Vernunft, die Systeme des feinsten geistlichen Dünkels verstanden werden; auch das Vertrauen auf Werke, überhaupt die Richtung auf das Äußerliche, ist nach Röm. 4, 1. Galat. 3, 3 Äußerung der sarkischen Gesinnung. Daraus ersieht man, daß das Wesen des Fleisches weder in der Sinnlichkeit, noch in der Hingabe an sie, noch auch in dem Mißverhältnis zwischen Natur und Persönlichkeit besteht, sondern es wurzelt in der Herzensentfremdung von Gott, wovon dann die Hingabe an die Sinnlichkeit, das Verfallensein an die Naturmacht, die Richtung auf das Irdische, Äußerliche die Folge ist. Aber auch das erhellt aus den angeführten Stellen, daß *σάρξ* keine bloße, ruhende Zuständlichkeit, sondern eine treibende Kraft, ein wirksames Prinzip des Bösen sei; vgl. Galat. 5, 17: *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος*, und Röm. 8, 7: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν ἐστιν.* — Die Rückbeziehung dieser Ergebnisse auf die Aussagen des Wiedergebornen über sich selbst, sofern auch in ihm noch das Fleisch wohnt, erläutert und verstärkt das, was wir von da aus über die totale Korruption des natürlichen Menschen folgerten.

Ihre weitere und völlige Begründung aber empfängt diese Folgerung durch diejenigen Stellen, die von ihm in Concreto handeln. Da besagt vor Allem der eigentliche locus, classicus Genes. 6, 5 und 8, 21, daß das Herzensgedenken des Menschen nur böse, und schon von Jugend an, d. h. schon von der Zeit an, da er zum Bewußtsein erwacht, böse ist, daß mithin, da לֵב den Mittelpunkt des persönlichen Lebens bedeutet,

das persönliche Leben des Menschen bereits da sündhaft ist, wo es seinen Anfang nimmt*). Und an dieser sittlichen Verderbnis partizipiert jeder Mensch als Glied des Geschlechtes; denn von diesem gilt die Stelle 8, 21, und zwar nicht nur wie es vor der Flut war, sondern wie es hernach und immer ist. Luther: „Dies ist ein klarer und heller Text von der Erbsünde. Und welche dieselbe gering achten oder verunglimpfen, die irren wahrlich wie blinde Leute beim Sonnenschein und sehen nicht, was sie an ihnen selbst erfahren. Es überweiset sie die Erfahrung aller Menschen, jedoch der Heiden und Gottlosen noch vielmehr. Die Schrift aber stimmt zusammen mit der Erfahrung und spricht, daß des Menschen Herz nur immerdar böse sei, das ist, es fleißige sich des Bösen und sei alles Vornehmen, Denken, Dichten und Trachten des Herzens . . die Vernunft mit dem Willen und Verstand, gerichtet zum Bösen." Dieselbe universale Bedeutung hat Psalm 14, der das Urteil Gottes über die Menschheit ausspricht: „Sie sind allesamt abgewichen, allesamt sind sie verdorben, da ist nicht der Gutes thue, auch nicht einer", was dann Paulus an die Spitze seiner Beweisführung stellt, in der er Juden und Heiden unter die Sünde beschließt, Röm. 3, 10—12**), Galat. 3, 22: *συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*; vgl. Hiob. 4, 16—19. 14, 4.

Aus dem N. Testamente gehören hierher die St. Matth. 15, 19, welche das Herz als die Quelle aller argen Gedanken und Lüste bezeichnet, insbes. Joh. 3, 6: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν*; denn hier deckt der Begriff *σάρξ* vollständig den des natürlichen Menschen, und wird ausgesagt, daß dieser eben nur *σάρξ* ist, und deshalb auch nur das Gleiche aus sich zu erzeugen vermöge. In diesem Zusammenhang ist *σάρξ* nicht bloß das noch nicht Geistliche, das nur Natürliche, sondern das dem göttlichen Geiste Fremdartige, Widerstrebende. „Vorausgesetzt aber ist dabei, daß die sittliche Beschaffenheit des Einzelnen nicht erst innerhalb des Einzellebens sich bestimmt, sondern daß er sich, indem in einer ubererbten, durch Zeugung fortgepflanzten Natur, auch in einer sittlichen Bestimmtheit vorfindet, in welcher er dem heiligen Wesen und Willen widerspricht."***) Damit sind zu vergleichen die Stellen, welche von einer allgemeinen Herrschaft der Sünde, als eines wirksamen Prinzips über die Menschen, von einer *φθορὰ ἐν κόσμῳ* reden, wie Mtth. 7, 11 (*ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες*), Röm. 3, 23. 5, 12 ff. 6, 17. 20. 2. Petr. 1, 4. 1. Joh. 5, 19; endlich der ganze Zusammenhang der N. Testl. Ver-

*) Hofmann, Schriftbew. I, S. 510.

**) Hengstenberg zu Ps. 14: „Das ganze A. Test. bietet keine andere Stelle dar, in der die Allgemeinheit und Tiefe des menschlichen Verderbens mit so kräftigen Zügen geschildert würde."

***) Hofmann a. a. O. I, S. 513. Nur finde ich, daß dies nicht bloß vorausgesetzt, sondern wirklich gelehrt ist.

kündigung. Die Sendung des Sohnes in die Welt zur Erlösung derselben setzt voraus, daß diese in ihrer Totalität einem Verderben verfallen sei, in dem sie ohne jene Liebesthat Gottes verloren gehen muß, Joh. 3, 16; der Endzweck dieser That: *ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν*, 2 Kor. 5, 15, setzt voraus, daß das *ἑαυτῷ ζῆν*, die Selbstsucht, die allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Lebens ist; die Taufe, als die Reinigung der menschlichen Natur durch die Gnade, setzt voraus, daß diese Natur durch und durch von der Sünde infiziert und befleckt; die persönliche Erneuerung durch den heil. Geist, daß der natürliche Zustand des menschlichen Ich *nur* Entfremdung von Gott, Erstorbenheit für das Göttliche sei, vgl. Ephes. 4, 18 mit Kol. 1, 21. 2, 12. 13, woraus man zugleich ersieht, daß dies ausnahmslos von der unerlösten Menschheit gilt; denn es handelt sich hier um den allgemeinen Zustand, der der Taufe vorausgeht. — Daß aber diese letale Korruption nicht nur an der Naturseite des Menschen, sondern in der innersten *Persönlichkeit* desselben hafte, das erhellt noch näher aus dem Gegensatz des alten und des neuen Menschen, Ephes. 4, 22—24. Kol. 3, 9. 10; denn wenn letzterer ohne Zweifel gerade den innern Menschen, das erneuerte Ich, die neue, durch Gott geschaffene Persönlichkeit bedeutet, so muß das Analoge auch vom alten Menschen gelten, die Korruption demnach dem *Centrum* des Personlebens inhärieren. Eben deshalb aber ist sie eine *totale*, vom Centrum aus die Peripherie durchdringende.

Aus diesen beiden Stellen, verglichen mit Ephes. 4, 17. 18 (*ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν ἑαυτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν κ. τ. λ.*) ergeben sich auch die *einzelnen Momente* dieser Korruption. Zwar hat letztere St. denjenigen geschichtlichen Zustand der Heidenwelt, welchen das Christentum vorfand, und welcher das Resultat der sündigen Entwicklung des Geschlechtes ist, im Auge, kann mithin nicht ohne weiteres zum Beweise dienen. Aber die Entwicklung bringt doch nur zur Ausreifung und Erscheinung, was schon in dem allgemeinen Zustand potentiell zusammenbeschlossen ist; deshalb berechtigen uns jene Stellen zu dem Schlusse, daß auch in diesem Zustande schon mitgesetzt sei eine *Verfinsterung* der *Erkenntnis*, eine *Korruption* des *Willens*, eine böse *Neigung* des *Herzens*. In Beziehung auf die beiden letzteren Momente ist der Schriftbeweis bereits im Obigen enthalten; was aber das erstere betrifft, so wird schon im A. Testament der allgemeine Zustand der Menschheit beschrieben als geistige Finsternis, als nächtliches Dunkel, Jes. 60, 2, als ignorantia mentis, Hiob 37, 19: „Laß du uns wissen, was wir ihm sagen sollen (sc. Gotte), wir können nichts aufstellen, von wegen der Finsternis, die uns umnachtet“; und im N. Testament wird er gegenüber der allgemeinen welterleuchtenden Wirksamkeit des Logos als

σκοτία, Joh. 1, 5, vgl. Joh. 3, 19, gegenüber dem Wort des Herrn als μωρία, 1 Kor. 1, 17 ff. (vgl. dazu Luthardt, Lehre vom freien Willen. S. 399 f.), gegenüber der apostolischen Verkündigung als Blindheit bezeichnet, Ap. Gesch. 26, 18. 28, 26. vgl. Mtth. 11, 25 f. Erst das Evangelium schafft das Licht wahrer Gotteserkenntnis im Menschen, gleichwie das Schöpferwort Gottes das natürliche Licht in's Dasein gerufen hat, Ephes. 5, 8. 2. Kor. 4, 6. 3, 5. Selbst das geoffenbarte Heil vermag er nicht zu verstehen: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes", 1. Kor. 2, 14. Er ist der geistigen Finsternis verfallen, und diese ist ebensowohl Verblendung über sich selbst, als ἄγνοια τοῦ θεοῦ, ja jene Selbstverblendung, die sich insbesondere in der Verkennung seines tiefen Verderbens äußert, bildet gerade einen charakteristischen Zug am Bilde des natürlichen Menschen.

Mit dem Bisherigen ist auch schon das totale Unvermögen der Selbsterlösung, das unser Paragraph von ihm aussagt, nachgewiesen. Denn so gewiß die Entfremdung des Herzens von Gott den Verlust des Lichtes, ebenso gewiß hat sie den des göttlichen Lebens und der Kraft zum Guten zur unmittelbaren Folge. Dies erhellt schon aus dem allgemeinen Verhältnis des Menschen zu Gott, wie es oben S. 114 f. dargelegt wurde, wird aber noch näher von der Schrift bezeugt: Einmal damit, daß sie, wie wir sahen, den natürlichen Menschen σάρξ, σαρκικός und als solchen unter die Sünde verkauft nennt, Joh. 3, 6. Röm. 7, 14 und ihn als ἀπηλλοτριωμένος τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, Ephes. 4, 18. Kol. 1, 21, ja geradezu erstorben, als tot, νεκρός, betrachtet, Ephes. 2, 1. 5. Kol. 2, 13 *); sodann damit, daß sie die Unmöglichkeit, sich selbst zu bekehren, von ihm aussagt, Matth. 19, 26: παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστι vgl. Röm. 8, 7; endlich damit — und von da aus erhalten die angeführten Stellen erst ihr volles Licht — daß sie die conversio durweg als eine schöpferische Wirkung der Gnade bezeichnet: „Gott will seinem Volke das steinharte Herz hinwegnehmen und ihm ein fleischernes, ein empfängliches, williges Herz geben", ein Herz, ihn zu erkennen und zu lieben, Jer. 24, 7. Ezech. 11, 19. 36, 26. 27, vgl. Ps. 51, 12; Gott schafft durch seinen Geist den Menschen um zu einer καινὴ κτίσις, Eph. 2, 10. 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15; Er öffnet Ohr und

---

*) Ich kann dieses νεκρός nicht mit Meyer ausschließlich vom physischen Tod verstehen, um so weniger als der Gegensatz, die ζωὴ τοῦ θεοῦ, in der Parallelstelle Ephes. 4, 18 nicht das dem Menschen von Gott mitgeteilte physische Leben ist, sondern jenes Leben, das aus der geistigen Gemeinschaft mit ihm quillt. Obwohl der paulinische Begriff des Todes immer den leiblichen mit einschließt, geht er doch offenbar nicht darin auf. Vgl. auch Ephes. 5, 14: „Stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten", und die analoge St. Röm. 13, 11.

Herz, das Wort willig zu hören, Apostelg. 16, 14; Er schenkt Buße und Glauben, Apostelg. 5, 31. Phil. 1, 29. 2. Kor. 4, 6; Er ist *ὁ ἐνεργῶν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*, Phil. 2, 13 (wozu Meyer); die ganze Erneuerung ist nach Anfang, Fortgang und Vollendung ein Werk der Gnade (Phil. 1, 6), ein Gnadengeschenk, wobei dem Menschen auch kein minimum von Verdienst zukommt, Ephes. 2, 10. 1. Kor. 4, 7. Was der Apostel 1. Kor. 15, 10 von sich persönlich sagt: *χάριτι θεοῦ εἰμι, ὅ εἰμι*, gilt wörtlich von allen Christen. — Aus der Verbindung dieser drei Reihen von Aussagen folgt nun mit Notwendigkeit, daß der natürliche Mensch schlechterdings nicht vermag, sich selbst eine neue Lebensrichtung zu geben, sich aus und durch sich selbst zu Gott zu kehren; ja daß nicht einmal der Impuls dazu von ihm ausgehen kann. Vgl. Joh. 6, 44. 65. Joh. 3, 3: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν*. Er kann überhaupt dem (im Gesetz bezeugten) Willen der göttlichen Heiligkeit nicht entsprechen: *τῷ νόμῳ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται*, Röm. 8, 7. Wie der Baum, so seine Frucht: „ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen" — ein Grundgedanke des N. Tsts., Matth. 7, 18. 12, 33. Erst die erlösende Gnade befreit von der Knechtschaft der Sünde, Röm. 6, 20—22.

Und darin macht es uns nicht irre, wenn Röm. 2, 14. 26 f. die Möglichkeit setzt, daß Heiden dasjenige thun, was das geschriebene Gesetz von Israel fordert; denn [„nur vergleichungsweise gegenüber der Nichterfüllung vonseiten Israels redet der Apostel von einer solchen Gesetzeserfüllung,"] welche aber darum noch lange nicht wahre Gesetzeserfüllung ist; [es ist nur eine relativ höhere Sittlichkeit, als sie Israel leistet. Es ist dem natürlichen Menschen möglich, Einzelforderungen des ihm bewußt gewordenen Gesetzes zu erfüllen, und so gibt es hier auch trotz der Allgemeinheit der Sünde sittliche Unterschiede, je nachdem die Einzelnen dem Zeugnis ihres Gewissens folgen oder nicht. Vgl. Luthardt, Lehre vom freien Willen. S. 407 ff.]

Mit dem Bisherigen ist das erste und dritte Moment des §. als schriftgemäß bewiesen.

Einen Begriff der Sünde stellt die Schrift nicht auf, auch 1. Joh. 3, 4 nicht; wohl aber bezeichnet sie dieselbe vorzugsweise nach vier Seiten, in denen sich ihr Wesen äußert: zunächst als Verfehlen des rechten Weges und Zieles *ἁμαρτάνειν*; sodann als selbstsüchtiges gottwidriges Begehren des Natürlichen *ἐπιθυμία*; als Übertretung des göttlichen Gesetzes *ἀνομία, παράβασις, παράπτωμα*, endlich als Abtrünnigkeit von Gott, Widerspruch gegen Gott, Sünde an ihm, dem Herrn und Richter *κακία, πονηρία, ἀσέβεια, ἔχθρα εἰς θεόν* Genes. 39, 9. Exod. 32, 33. Ps. 51, 6, Röm. 1, 29. 8, 7. 1 Kor. 5. 8. [Die Sünde ist also Gegensatz gegen Gott und seinen Willen, nur daß dabei der Mensch sich nicht

ohne weiteres direkt wider Gott setzt und nicht unmittelbar sich selbst anstatt Gottes will, sondern er will und begehrt anstatt seiner die Welt; die Sünde ist die an die Stelle der Gottesliebe tretende Weltliebe (1 Joh. 2, 15. Röm. 1, 25). „Es gibt Sünde nur, weil der Mensch, weil die persönliche Kreatur ein höchstes Gut sich ersinnt und setzt außer Gott und neben Gott, durch dessen Besitz sie sich selbst befriedigen will" (Frank). Darum ist die Sünde zu bezeichnen, als „die widergöttliche Sinnesrichtung selbstsüchtiger Weltliebe." Diese Sinnesrichtung aber kann sich zum direkten Gegensatz, zur unmittelbaren Feindschaft gegen Gott steigern; und darin liegen die Gradunterschiede der Sünde begründet.]

Die Schuld ist das Korrelat der Sünde, unauflöslich mit ihr verknüpft. Den Schriftbeweis für unsere Aussage gibt zunächst Röm. 3, 9: *πάντας ὑφ᾿ ἁμαρτίαν εἶναι*, d. h. daß alle der Sünde verhaftet, ihrer schuldig sind, was dann v. 19 noch bestimmter ausgedrückt ist: *ὑπόδικος πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ*; Röm. 3, 23: „daß Alle der *δόξα*, der Ehre vor Gott ermangeln", und Galat. 3, 22, wo gleichfalls die Schuldverhaftung aller bezeugt wird. Dazu kommen dann die beiden Stellen Ephes. 2, 3 und Joh. 3, 36. Denn die erstere sagt aus, daß auch die Juden *φύσει* d. h. abgesehen von dem besondern Verhältnis, in dem sie als Israeliten zu Gott standen, mithin als „Angehörige der adamitischen Menschheit" dem göttlichen Zorn verfallen waren und daher ebensowohl wie alle übrigen der Versöhnung bedurften, nach Joh. 3, 36 aber bleibt (*μένει*) dieser Zorn auf allen, die sich die Erlösung nicht im Glauben aneignen, lastet also schon von vorn herein auf ihnen. Überdies bildet diese Wahrheit die Voraussetzung der gesamten Bibellehre von der ausnahmslosen Bedürftigkeit der Vergebung, von der Versöhnung durch Christum und von dem Endgericht. Hier handelt es sich jedoch noch nicht um das Wesen der Schuld — dies läßt sich erst später erklären — sondern um die Thatsache derselben. Diese aber muß uns, selbst wenn wir sie nicht erklären könnten, schon auf das Zeugnis des Schuldbewußtseins hin feststehen, denn diesem kommt absolute Autorität zu; sie leugnen hieße nichts geringeres als die Autorität des Gewissens verleugnen, welches Gottes Stimme in dem Menschen ist: mithin Gott zum Lügner machen. Das Schuldbewußtsein besteht nun darin, daß wir uns als Sünder und von wegen unserer Sünde vor Gott verwerflich, von seinem Wohlgefallen ausgeschlossen und dem Gerichte, der Strafe verfallen fühlen. Und dies gilt keineswegs bloß hinsichtlich unserer aktuellen Sünden, es gilt ebensosehr von dem sündigen Gesamtzustande, den wir mit der ganzen Gattung teilen. Die angeführten Stellen fassen beides zusammen. Auch läßt sich beides gar nicht trennen, weil die

aktuellen Sünden aus der sündigen Grundrichtung hervorgehen*) und gerade dadurch ihre sündige Bestimmtheit empfangen, wie denn jeder einzelne Akt immer erst durch die Gesinnung, aus der er hervorgeht, seinen sittlichen Wert oder Unwert erhält. Wollte man also die Schuld bloß auf erstere beschränken und nicht auch auf den Zustand ausdehnen, dessen Früchte sie sind, so hieße das nichts anderes, als auch ihnen den Charakter der Schuld absprechen oder doch denselben möglichst verringern. Denn schuldig wären wir dann um unserer Sünden willen höchstens insoweit, als sie auf dem freien Entschluß, auf der einwilligenden Zustimmung unseres Willens beruhen; sofern sie aber zugleich Wirkungen unserer sündhaften Naturbestimmtheit sind, von dieser mitverursacht und mitbestimmt, wären wir unschuldig an ihnen, ja gewissermassen zu entschuldigen. Wer sieht nicht, daß damit die Schuldbarkeit der sogenannten Thatsünden bis auf ein minimum reduziert und dem Schuldbewußtsein der Nerv abgeschnitten würde? Nein, der sündige Zustand ist ebensowohl Schuld, als die aktuellen Bethätigungen desselben. Selbst das macht dabei keinen wesentlichen (obschon graduellen) Unterschied, ob dieser Zustand der bloß natürliche ist, wie er uns von der Geburt her anhaftet, oder ob er bereits durch die Rückwirkung unserer sündhaften Lebensentwicklung gesteigert ist; denn zwischen beiden findet ein analoges Verhältnis statt, wie zwischen den aktuellen Sünden und der Wurzel, aus der sie erwachsen. Das Gewissen rechnet uns beides zu; es ist darin so scharf, so zart, daß es auch die leiseste Trübung, auch die bloße abnorme Zuständlichkeit unter das Gericht der Verwerfung beschließt. Wenn man neuerdings gesagt hat: „Dafür macht die Schrift nie den Einzelnen verantwortlich, daß er als ein Sünder geboren, d. h. daß er in jener (allgemeinen) Knechtung unter die Sünde geboren ist, daß er nicht sündlos existiert; denn in Beziehung darauf hat eben der Einzelne keine Freiheit, und hat auch nie welche besessen" **), so thut wenigstens der Psalmist Ps. 51, 7 das Gegenteil, indem er gerade den Umstand, daß er als ein Sünder geboren und von Geburt her sündig ist, anführt, um die Größe seiner Schuld vor Gott auszusprechen; es müßte denn sein, daß jemand wähnte, dieser Vers solle eine Entschuldigung vor Gott sein. Es findet sich auch keine Stelle der Schrift, die den Menschen in jener Hinsicht für schuldlos erklärte, vielmehr beschließt sie ausnahmslos alle, und zwar gerade um ihres natürlichen Zustandes, d. h. um dessenwillen, was sie an sich, von Geburt aus sind, unter den Zorn und den Tod. Beide aber treffen das Geschlecht deshalb, weil es ein

*) Ich will damit nicht sagen, daß sie ohne Vermittlung des freien Willens hervorgehen, aber immer ist doch der Willensentschluß durch die vorhandene sündige Bestimmtheit mitbedingt.

**) Ebrard, Dogmatik I, S. 473.

schuldiges ist. Von einer Zurechnung an Schuldlose weiß die Bibel nichts. In der That ist uns ja auch die angeborene Sündhaftigkeit kein bloß Äußerliches oder Fremdes, sondern sie haftet in unserm Herzen, in unserm Willen, sie ist unsere eigenste Neigung, wie einmal Augustin sagt: non inviti tales sumus. Sofern wir sie als Einzelne nicht erst selbst verursacht, sondern überkommen haben, hat sie allerdings den Charakter eines Übels für uns; sofern sie aber eine ungöttliche Bestimmtheit unserer Natur, unseres natürlichen Lebens ist, welches immer auch das Personleben wenigstens potentia, wie beim Kinde, in sich beschließt, insofern ist sie Schuld und wird als solche von uns gefühlt, von dem Gewissen uns zugerechnet. Das Gewissen macht uns verantwortlich für sie*). Dies der eigentliche Nerv des Schuldbewußtseins. Aber eben darin liegt zugleich ein tiefes Mysterium. Denn schuldig, im eigentlichen Sinne, und mithin auch verantwortlich für den sündigen Zustand kann der Mensch doch nur sein, wenn und sofern er ihn in irgend einer Weise selbst verursacht hat. Ist er in keiner Weise dabei mitbeteiligt, so kann ihm Gott denselben auch nicht zurechnen, — er verdiente dann dafür, daß er mit ihm befleckt ist, eher Mitleid als Zorn — und hätte also das Schuldbewußtsein, das uns gleichwohl deshalb schuldigt, keine volle Wahrheit. Eher aber als zu diesem Zugeständnis könnte ich mich zu allem andern bequemen; denn mit ihm wäre die Wahrheit des sittlichen Bewußtseins überhaupt aufgegeben. Es ist ein wesentliches Verdienst Julius Müller's, die Konsequenz des Schuldbewußtseins auch nach dieser Seite hin mit durchgreifender Energie nachgewiesen und gezeigt zu haben, wie es nur unter der Voraussetzung; daß die natürliche Sündhaftigkeit durch eine Selbstthat des Menschen verursacht sei, in seiner Wahrheit festgehalten werden könne. Hofmann im Schriftbew. zu Ps. 51 u. Röm. 7: „Eine solche Aussage der menschlichen Sündhaftigkeit und Nichtigkeit, bei so völliger auf den Grund gehender Erkenntnis derselben, ist nur möglich, wo der Mensch dieselbe sich zurechnet, die Gottentfremdung, deren er seine überkommene Natur bezichtigt, für seine Verschuldung achtet. Wiederum kann eine solche Selbstzurechnung nur bestehen, wo die Verderbtheit der Natur seine eigene That ist." Wir haben also hier ein Problem, das eine Lösung fordert. — Nur wollen wir uns im voraus noch einmal erinnern, daß das Gattungs-Verderben Übel und Schuld zumal für uns

---

*) Nicht ist zwischen Schuld und Verantwortlichkeit zu scheiden (wie Ebrard II, 479 will), denn die Verantwortlichkeit ist ein wesentliches Moment der Schuld, „ohne welches sie ein bloßes Übel und Leiden für uns wäre" (Jul. Müller); sondern zu unterscheiden ist zwischen Schuld und Schuldbewußtsein, denn jene besteht unabhängig von ihrer subjektiven Anerkennung in unserm Bewußtsein in objektiver Kraft, dieses entwickelt sich an dem Gesetz. Röm. 7, 8. 9. 10.

ist, und daß es sich demnach mit der Gattungsschuld doch anders verhalten werde, als mit der rein persönlichen, welche auf der freien Selbstentscheidung des Individuums beruht.

Fügen wir sogleich das Notwendigste über Tod und Teufel hinzu.

Wo immer die Schrift vom Tode redet, da betrachtet sie ihn als Korrelat und Folge der Sünde: er herrscht in der Sünde und um der Sünde willen über das ganze Menschengeschlecht, Röm. 5, 14: *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ* u. s. w., ebend. 5, 21. Unter dem Tod versteht sie zunächst den leiblichen: die durch die Scheidung des Leibes und der Seele herbeigeführte Auflösung des leiblichen Lebens. Indem die organische Einheit zwischen beiden zerreißt, stirbt der Mensch; der Leib zerfällt in den Staub, aus dem er geworden, Genes. 3, 19. Pred. 12, 7. Röm. 5, 12. Und dieser Moment ist nach der Lehre des Apostels nur das Ende, die Ausreifung einer schon zuvor im menschlichen Leibe wirksamen Macht des Todes, denn er sagt nicht nur Röm. 8, 10 der Leib sei *νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν*, sondern er nennt ihn ebend. 7, 24 ein *σῶμα τοῦ θανάτου*, von dem er erlöst zu werden begehrt. Aber die Schrift weiß auch von einem Tode der Seele, einem geistlichen Tode, welcher, schon vor dem Tode des Leibes in ihr wirksam, dasselbe für die Seele ist, was das Sterben für den Leib: die Zerstörung des geistigen Lebens, Scheidung der Seele von dem wahren Leben, von Gott. Matth. 8, 22. Röm. 8, 6. 13. Ephes. 2, 1. 4, 18. 5. 14. Kol. 2, 13. 1. Joh. 3, 14. (Matth. 10, 28. 39. Joh. 11, 25.) – Da nun die Schrift beides unter demselben Namen, unter demselben Begriff zusammenfaßt, so muß beides, der Tod des Leibes und der Seele, in der engsten inneren Verbindung mit einander stehen, der Tod also, in dem vollen Umfang seiner Bedeutung, die Scheidung des ganzen Menschen vom Leben sein. Wie sich beides zu einander verhalte und sich gegenseitig bedinge, kommt hier noch nicht in Betracht: es handelt sich zunächst nur um die Thatsache der Todesherrschaft und deren Zusammenhang mit der Sünde. Und diesen bezeugt die Schrift auch sonst aufs klarste: „Der Tod ist der Sold der Sünde", Röm. 6, 23; die Sünde gebiert aus sich den Tod, Jak. 1, 15, der Stachel des Todes, das was ihm seine tötende, quälende Macht verleiht, ist die Sünde, 1. Kor. 15, 56. Wie nahe berühren sich die Ausdrücke *σῶμα τοῦ θανάτου, σῶμα τῆς σαρκὸς, σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, Kol. 1, 22. 2, 11.

Der Teufel ist nach der Schrift der arge Geist, die persönliche Macht des Bösen, nicht das personifizierte oder sich personifizierende kosmische Prinzip, wie Martensen will, sondern ein geistig-persönliches Wesen, das sich selbst in's Widergöttliche, zum Widersacher Gottes und damit eo ipso zum Feind alles Guten und Wahren in der göttlichen Schöpfung verkehrt hat (vgl. Joh. 8, 44 1. Joh. 3, 8. Apokal. 12, 9.), der Mittelpunkt

eines Reiches ihm gleichartiger, arger Geister [(ἄγγελοι τοῦ διαβόλου, Matth. 25, 41, die eine βασιλεία bilden, Matth. 12, 26; vgl. Eph. 6, 12), der aber auch so von Gott abhängig ist und ihm dienstbar sein muß, 1 Kor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20, und schließlich dem Gericht verfällt, Matth. 8, 29. 2 Thess. 2, 8. Jak. 2, 19 u. ö.], — Seine Herrschaft über die Menschen vermittelt sich durch die Sünde und reicht gerade so weit als die der Sünde und des Todes. Die Welt ist sein Reich; sie ist in seiner Gewalt, 1. Joh. 5, 19: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, 1. Joh. 3, 8: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστί; er ihr Herr und Gott, 2. Kor. 4, 4. In der unerlösten Menschheit herrscht er mit unbestrittener Macht, in der geistigen Nacht des Heidentums, Apostelg. 26, 18, und in dem sittlichen Verderben desselben erweist sich seine furchtbare Gewalt, Ephes. 2, 2, aber auch in das Reich Gottes und Christi greift seine und seiner Geister Einfluß ein. Er ist der Feind, der den guten Samen des Wortes von den Herzen wegreißt, Mc. 4, 15, und den der Lüge in den Acker säet, Matth. 13, 39; er das Prinzip, von dem der gesamte antichristische Irrthum stammt, 1. Tim. 4, 1. 1. Joh. 4, 3. 6, der Versucher zum Unglauben und Abfall jeglicher Art, es sei durch Lust oder Leid, 2. Kor. 11, 3. 1. Thess. 3, 5. 1. Tim. 5, 15 (vgl. auch die Versuchungsgeschichte Gen. 3 und ihr neutestamentliches Gegenbild Mtth. 4), der Verursacher der Verfolgungen und Anfechtungen, die über die Christen ergehen, Eph. 6, 16. 1. Pet. 5, 8, Jak. 4, 7. — Und wie die Macht des Todes Leib und Seele ergreift, so erstreckt sich die Wirkung des Satans auch auf das leibliche Leben; zahllose Übel und Krankheiten haben ihn zum Urheber (die Dämonischen des N. Tst., insb. Apostelg. 10, 38), und gerade im Tode übt er seine Herrschaft auf die Naturseite des Menschen aus, Hebr. 2, 14: ὁ διάβολος τὸ κράτος (ἔχει) τοῦ θανάτου. Dadurch, daß er Sünde wirkt, wirkt er Tod; indem die Menschheit der Sünde verfallen ist, ist sie eben damit der Macht des Argen und des Todes verfallen. — Mit dieser Herrschaft des Satans über die Welt hängt es zusammen, daß er der Verkläger der Menschen vor Gott ist, Hiob 1, 9. Sach. 3, 1*) (Joh. 14, 30). Apokal. 12, 10. Röm. 8, 34. Das setzt voraus, daß er ein gewisses Recht an sie hat, und dieses Recht kann keinen andern Grund haben, als den, daß sie sich mit Willen seiner Macht untergeben hat, wie denn diese allein auf der Sünde beruht.

Die Schrift stellt überhaupt alles, was in dem Kosmos geschieht, unter den Gegensatz Gottes und des Argen und betrachtet den Kampf des Lichtes und der Finsternis, der Wahrheit und der Lüge im letzten Grunde als einen Kampf zwischen Christus und dem Satan, Matth. 12, 25. 30. Joh. 14, 30. 2. Kor. 6, 14 ff. (Jes. 52, 11). Ephes. 6, 10 ff. —

---

*) Vgl. die nähere Begründung bei Hofmann, Schriftbew. I, S. 435 f.

Wie vollständig Luther den engen Zusammenhang zwischen diesen Mächten anerkannt hat, ist bekannt. Welt, Sünde, Tod und Teufel fließt ihm überall durcheinander; sein Begriff des Todes umfaßt Sünde und Tod, Leib und Seele, Schrecken und Angst, Gericht und Verdammnis: „Die Sünde ist Spieß und Schwert, ja Donner und Blitz des Todes"; „der Tod steckt in uns, und wir stecken in ihm"; „Der Teufel ist des Todes Meister und Schlächter"; „der Tod würgt alle Menschen durch die Sünde"; des Teufels Waffen würgen beide, Leib und Seele". Und das sagt er aus eigener Erfahrung: „Ich kenne ihn wohl und er kennt mich auch. . . Ich weiß, daß ich auch gelehrt bin vor einem Doctor und ein wenig versucht habe, was der Teufel kann; aber deß muß ich ihm Zeugnis geben durch tägliche Erfahrung, daß er mich wohl kann niederschlagen, wo ich nicht wohl verwahrt in Glauben und Christum im Herzen habe." Vgl. Luthers Auslegung zu 1. Kor. 15*).

Woher nun die Herrschaft dieser beiden dunkeln Gewalten über die Menschheit: die Herrschaft des Todes, welche gegenüber dem, was wir von dem Urstande aussagten, als wahre Unnatur, und die des Argen, welche als ein völliges Rätsel erscheint?

Was endlich die ohneracht der Herrschaft der Sünde, des Todes und des Argen fortbestehende Integrität der substanziellen Natur des Menschen und die damit gegebene Rezeptivität für göttliche Einwirkung betrifft, so ist dieselbe in der Schrift überall, wenn auch nicht ausdrücklich bezeugt, doch vorausgesetzt; denn Gott wendet sich mit seiner Offenbarung an sie. In der That hat das auch, mit Ausnahme des Flacius, wohl niemand geleugnet. Setzen wir sogleich die betreffende Stelle unsers kirchlichen Bekenntnisses her: „Wiewohl aber die Erbsünde die ganze menschliche Natur, wie ein geistlich Gift und Aussatz, wie Lutherus redet, vergiftet und verderbet hat, so ist doch gleichwohl nicht Ein Ding die verderbte Natur oder das Wesen des verderbten Menschen, Leib und Seel, oder der Mensch selber von Gott erschaffen und die Erbsünde selbst, die in des Menschen Natur oder Wesen wohnt, sondern es muß ein Unterschied gehalten werden zwischen unserer Natur, wie sie von Gott erschaffen und erhalten wird, darinnen die Sünde wohnet, und zwischen der Erbsünde, so in der Natur wohnet. — Und solchen Unterschied zu erhalten, bringen und zwingen die fürnehmsten Artikel unsers christlichen Glaubens . . . als da sind der Artikel von der Schöpfung und Erlösung, Deut. 32, 6. Esai. 45, 11. 54, 5. Act. 17, 25. Apok. 4, 11. Ps. 139, 14 ff." (Form. Conc. Sol. Decl. Art. I. pg. 645.) Wir fügen hinzu: auch in unserem gegenwärtigen Zustande sind wir nach dem Ausspruch des Apostels, Apostelg. 17, 28, *θεοῦ γένος*, und eben deshalb fähig, ihn zu suchen und zu finden.

*) Walch VIII, 1233. 1387. 1390. 1540. XII, 938.

Aber dieses Suchen und Finden, was übrigens noch lange nicht Herzensbekehrung ist, wird nach v. 26 derselben Stelle doch erst durch die zuvorkommende göttliche Pädagogie ermöglicht, und ziehen wir diese ab, so bleibt nichts übrig als die bloße Rezeptivität.

Der kirchliche Consensus mit den Aussagen unseres §. liegt in dem ganzen Entwicklungsgang der Lehre von der Sünde, weniger in einzelnen Zeugnissen der VV. (Vgl. zum Folgenden die Darstellung in des Verf. Dogmengesch. I, S. 450 ff.).

Die alte Kirche lebte in der erfahrungsmäßigen Gewißheit des neuen Lebens, das sie in Christo besaß; in der Gemeinschaft mit ihm war sie des Sieges über Sünde und Tod gewiß und kämpfte sie den Kampf der Weltüberwindung in Hoffnung auf seine Zukunft. Von dieser Erfahrung ist die Anerkennung der Allgemeinheit des sündlichen Verderbens nur die andere Seite. Die Thatsache, „daß die Menschheit von Adam her von Gott entfremdet, des wahren Lebens entbehrend, in einem tiefen sittlichen Verfall sich befindet, daß das Auge ihres Geistes verdunkelt und die sinnliche Lust zu allgemeiner Herrschaft gelangt ist", diese Thatsache steht der Kirche fest und findet sich nicht nur bei Athanasius c. gent. 3. 4. 7, sondern allerwärts teils ausgesprochen, teils vorausgesetzt. Die Menschen sind von der Geburt her *τέκνα ἀνάγκης καὶ ἀγνοίας* Justin Apol. I, 61: *παρακοὴ καὶ θάνατος* ihr gemeinsames Looß, Dial. c. Tryph. 100. „Keiner ist rein vom Schmutz der Sünde, auch wenn sein Leben nicht einen einzigen Tag währte, wegen des Geheimnisses der Geburt", Origenes Comment. in Matth. XV, 13; *πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν*, c. Cels. III, 62. 66. 69); selbst Clemens der Alexandriner, den man gewöhnlich ausnimmt, gesteht das zu: *τὸ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*, Paed. III, 12, pg. 307. Vgl. Str. II, 2 pg. 458. Irenäus aber sagt von dem natürlichen Menschen: „er habe das Ebenbild Gottes verloren, sei der Vernunftwidrigkeit, dem Ungehorsam gegen Gott, der Knechtschaft der Sünde, jeder Art irdischer Begierden anheimgefallen" (adv. H. III, 18, 1. IV. 4, 3), und von Christo: reconciliavit eam carnem, quae in peccato detinebatur, V, 14, 2. Vgl. III, 19, 1. Das ganze Christentum beruht auf dieser Voraussetzung: „Denn die Ökonomie Gottes unseres Heilandes ist ein Ruf zur Rückkehr aus dem Fall und eine Umkehr zur Gemeinschaft mit Gott aus der Entfremdung von ihm, welche aus dem Ungehorsam entstand." Basilius de Sp. s. 15. Das Alles also wird allgemein anerkannt — zunächst als historische Thatsache. Dabei ging man jedoch auf den Unterschied zwischen dem sündigen Zustand und seiner Bethätigung, zwischen dem allen gleicherweise gemeinsamen und dem erst hinzugekommenen Verderben noch nicht näher ein, und ebensowenig schied man begrifflich aus, was in dem Erlösten noch dem alten, und was dem neuen Leben aus

Gott angehöre; zu solchen Bestimmungen lag noch kein Anlaß vor. Man nahm den Menschen wie er in Concreto ist. Es war der einfache erfahrungsmäßige Gegensatz zwischen der unerlösten und erlösten Menschheit.

Dagegen legte man, von diesem Gegensatz aus, ein um so größeres Gewicht auf die Gewalt des **Todes** und des **Teufels**, welcher die Menschheit durch die Sünde verfallen und aus der sie durch Christum befreit ist. Sünde und Tod sind den VV. nicht bloß Korrelate, sondern gehen ihnen häufig in einander über, wie sich denn der Begriff beider ganz nahe berührt. Die Sünde ist ihnen Abkehr von Gott, dem wahren Sein, Entfremdung von Gott, dem wahren Leben; der Tod, Trennung von Gott *χωρισμὸς τοῦ θεοῦ*, nihil aliud est mors quam a vita discedere, die Hinkehr zu dem Nichtsein, das Hinabsinken in das Nichts, aus dem der Mensch geschaffen ward, Vernichtung, physisches und geistiges Verderben. Lehren also sämtliche Väter eine allgemeine Herrschaft des Todes und der *φθορὰ τοῦ θανάτου*, so sind dies eben so viele Zeugnisse über die sittliche Verfallenheit unseres Geschlechtes. Und dasselbe gilt von dem **Teufel**. Die gesamte Patristik findet kaum Worte genug, um die Vergewaltigung der Menschen unter den Argen und sein Reich zu schildern; sie erblickt in den Göttern des Heidentums die Dämonen des Satans, sie läßt von diesem alles geistige und leibliche Verderben in der Welt, alle Übel und Plagen, aber auch die Abgötterei, die Verblendung, die Lüste des Fleisches im Herzen gewirkt werden; sie läßt alle Menschen seiner Knechtschaft unterworfen sein. — Die Herrschaft des Argen aber vermittelt sich durch die Sünde, ja sie ist „die Knechtschaft des alten Ungehorsams und der Sünde", gleichwie sie auch die Herrschaft des Todes ist. Und dies gilt von allen, die von Gott abgewichen sind: diabolo adscribuntur principi.

Um dieses Zustandes willen ruht nun auf der Menschheit der göttliche Fluch: „Das ganze Menschengeschlecht wird unter dem Fluch erfunden werden nach dem Gesetze Mosis (Deut. 27, 26), denn keiner hat es ganz erfüllt", Justin Dial. c. Tr. 95. „Mit Recht wird der Mensch verdammt werden (condemnabitur), weil er, obwohl vernünftig geschaffen, die wahre Vernunft verloren und sich in Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes gesetzt hat", Iren. IV, 4, 3. Vgl. V, 17, 1. IV, 8, 2. In Summa, wie einmal Athanasius sagt: „**Mit dem Fall des Menschen ist alles in Zerrüttung geraten; der Tod herrschte von Adam bis Mose, die Erde ist verflucht, die Hölle aufgethan, das Paradies verschlossen, der Himmel ergrimmt, der Mensch verderbt und vertiert, und der Teufel hat sich unser bemächtigt**"*).

Alle diese Momente muß man zusammennehmen, um die Ansicht der

---

*) Opp. ed. Bened. I, 1 pg. 104.

alten Kirche über das natürliche Verderben der Menschheit zu würdigen, dann widerlegt sich die gewöhnliche Meinung, als hätte sie es unterschätzt, von selbst. [Freilich läßt sie es in ihren weiteren Lehrbestimmungen nicht so tief in die Natur eindringen, wie man darnach erwarten sollte; sie haftet mit ihrer Betrachtung mehr an der Außenseite; „die Sünde erscheint ihr mehr als große äußere Weltmacht denn als die ethische Macht des inneren Einzellebens.“ Die sittliche Freiheit selbst erklärt sie darum nicht für aufgehoben oder wesenlich alteriert, sie ist noch immer das ungeschmälerte Besitztum des Menschen. Luthardt bemerkt mit Recht (Lehre vom freien Willen. S. 14): „Die Geschichte der christlichen Erkenntnis und Erfahrung ist eine Geschichte der Vertiefung derselben.“] Die Darstellung dieses Punktes jedoch, sowie diejenige der weiteren Entwicklung dieser Lehre behalten wir dem Folgenden vor. Zunächst mußten erst die Fragen nach Ursprung und Vererbung und Schuld der Sündhaftigkeit erörtert werden.

§. 28.

Gehen wir dem Ursprung dieser allgemeinen Korruption nach, so ist zunächst so viel erfahrungsgemäß gewiß, daß sie nicht von dem Einzelnen durch einen bewußten Akt individueller Selbstbestimmung erst verursacht wird, vielmehr findet sich unser persönliches Wollen und Leben, so wie es sich aus der Gattungsnatur heraus entwickelt, immer schon von der sündhaften Richtung bestimmt. Jene ist früher da als diese. Ihr Ursprung oder doch ihr Sitz muß daher jenseits unseres individuellen Daseins liegen, in der Gattung, aus welcher der Einzelne nach Leib und Seele herausgeboren wird —, sie muß uns angeboren sein. Dies bestätigt teils die ausnahmslose Erscheinung des sündigen Hanges schon in der Kindheit und selbst unter Verhältnissen, wo jeder schädliche Einfluß von außen mit der größten Sorgfalt fern gehalten wird, teils der Umstand, daß er sich häufig in einer bestimmten Eigentümlichkeit durch ganze Reihen von Familien und Geschlechtern forterbt. Dagegen aber hilft die Berufung auf die Freiheit des menschlichen Willens nicht nur nichts zur Erklärung jener Erscheinung, sondern macht sie nur um so rätselhafter; denn wenn doch alle in der Freiheit die Macht der Selbstbestimmung besitzen, woher dann die Thatsache, daß sich alle nach derselben Richtung hin entscheiden? Sie ist nur ein Beweis, daß der Wille in allen bereits vor der individuellen Selbstbestimmung abnorm bestimmt ist, mithin beide, Natur und Persönlichkeit des Menschen, in der Wurzel korrumpiert sind. Da sich nun in der gesamten geschichtlichen Entwicklung des Geschlechtes so wenig als in dem Leben des Individuums

ein Anfangspunkt dafür aufzeigen läßt — denn jeder neue Ansatz, an dem die Sündhaftigkeit mit besonderer Energie hervorbricht, hat ihr Vorhandensein immer schon zur Voraussetzung — so sehen wir uns bis auf den ersten Anfangspunkt der Menschengeschichte, auf den Anfänger unseres Geschlechtes zurückverwiesen. Gleichwohl aber können wir die allgemeine Sündhaftigkeit auch nicht aus einer ursprünglich durch die Schöpfung gesetzten Disposition, etwa aus einem Übergewicht der Sinnlichkeit über den Geist, ableiten und ebensowenig können wir sie als ein notwendiges Moment in der Entwicklung des Geschlechtes betrachten, ohne mit unserer Aussage über den Urstand und über die Bestimmung des Menschen in Widerspruch zu geraten, und ohne Gott zum Urheber des Bösen zu machen.

Sie ist überhaupt nur dann begreiflich und mit dem Glauben an Gott den Schöpfer vereinbar, wenn sie ihren Grund hat in einer freien That des ersten Menschen, in einer widergöttlichen Selbstbestimmung des Anfängers unseres Geschlechtes. Nur wenn eine solche That stattgefunden hat, können die bisherigen und, wie wir hoffen, wohlbegründeten Ergebnisse unserer Darlegung bestehen; sie ist also für uns ein notwendiges Postulat. Über den geschichtlichen Hergang dieser That können wir freilich a priori nichts Näheres aussagen; indessen, wie sie immer angethan war, so viel ergibt sich doch schon aus dem Zusammenhang mit dem Früheren:

Erstlich: Eine widergöttliche Selbstbestimmung des gut geschaffenen Menschen mußte die ursprüngliche Gemeinschaft desselben mit Gott zerstören und seiner Persönlichkeit eine ungöttliche Richtung geben. Denn der Bestand dieser Gemeinschaft war auf die Freiheit des Menschen gestellt, durch sein persönliches Verhalten zu Gott bedingt; bestimmte er sich nun widergöttlich, so gab er damit negativ die ethische Einheit mit Gott auf, er kehrte sich von dem Prinzip des wahren Lebens, näher von der absoluten Wahrheit, Heiligkeit, Liebe ab, und ging damit der Gemeinschaft mit Gott nach allen den S. 149 f. bezeichneten Momenten verlustig, während er positiv den eigenen kreatürlichen Willen im Widerspruch mit dem göttlichen geltend machte. Beides sind nur die beiden Seiten desselben Aktes; denn freie Abkehr von Gott ist selbstverständlich ein Akt widergöttlicher Selbstbestimmung, gottwidriger Selbstüberhebung. Indem aber der Mensch sich selbst bestimmt, gibt er seinem Ich eine Bestimmtheit, die dann notwendig auf seine weitere Selbstbestimmung nachhaltigen Einfluß gewinnt; — und wie durchgreifend und ent=

scheidend dieser Einfluß bei dem ersten Menschen gewesen sein muß, erhellt daraus, daß jene That der Abkehr zusammenfiel mit dem großen verhängnisvollen Moment, in welchem er die ihm anerschaffene Gemeinschaft mit Gott zum Inhalt seiner freien Selbstbestimmung machen sollte; in diesem Momente mußte eine widergöttliche Entscheidung zum fortwirkenden Prinzip für seine Persönlichkeit werden. Vermöge des Wechselverhältnisses zwischen Persönlichkeit und Natur (S. 110) konnte es aber nicht fehlen, daß letztere von der Bestimmtheit, die sich jene gab, mitbestimmt und infiziert wurde, die eintretende Korruption also den ganzen einheitlichen Menschen traf. Die ursprüngliche Harmonie des innern Lebens, das normale Verhältnis der Kräfte mußte sich auflösen und in's Gegenteil umschlagen. War nun diese That der Selbstverkehrung eine That des Anfängers unseres Geschlechtes, so war sie eo ipso Verkehrung der menschlichen Art, weil in dem Anfänger, als solchem, selbstverständlich die Art beschlossen war, Gattungsnatur und Individuum, Gattungsleben und individuelles Leben noch in eins verflochten. Es war eine Depravation der einen Menschennatur. Davon ist es dann nur die weitere, naturgesetzliche Folge, daß derselbe Zustand in allen einzelnen Gliedern des durch die Zeugung (nach Leib und Seele) sich fortpflanzenden Geschlechtes zum Vorschein kommt; denn die Zeugung ist individualisierende Reproduktion der Gattungsnatur. Jedes menschliche Individuum wird aus dem Gattungsleben herausgeboren, es ist Gattungswesen, noch bevor es zum selbstbewußten Ich, zur Persönlichkeit entwickelt ist*), und eben hierin liegt der Grund, warum es, indem es sich dazu entwickelt, sich immer schon bestimmt findet von der Art der Gattungsnatur, in der es wurzelt und dessen aufgeschlossene Blüte es ist. Nicht von außen her wird dem Ich die Sündhaftigkeit als eine ihm fremde aufgedrungen, nicht eignet es sich dieselbe von der Natur erst an durch einen Willensakt, es hat sie von vorn herein an sich als eigene Bestimmtheit (non inviti tales sumus), weshalb sie sich auch im weitern Verlauf des Lebens bei allen aktualisiert. Mit Recht wird daher die gemeinsame Sündhaftigkeit als Erbsünde bestimmt. Sie ist wesentlich der durch die Zeugung sich fortpflanzende sündige Habitus, den wir oben (§. 27) bereits nach seiner negativen und positiven Seite näher bezeichnet haben, nicht ein bloßer Defekt, sondern ein wirk-

*) Der Mensch ist potentia Persönlichkeit schon kraft seiner Natur, actu wird er es erst.

sames Prinzip des Bösen in der menschlichen Natur. Das Verfallensein an sie ist ein unvermeidliches Geschick für jedes Individuum, das aus dem Willen des Mannes und des Weibes geboren wird.

Zweitens aber, wenn die Menschheit, wie wir wissen, nicht ein Aggregat einzelner Atome, sondern eine wirkliche, organische Einheit, die Einheit Einer Gattung ist, so wird die Erbsünde recht eigentlich als die Sünde der Gattung zu betrachten sein, mithin die Gattung, in ihrer konkreten Wirklichkeit, vor Gott verwerflich machen. Allerdings kann der Einzelne als solcher die Schuld davon nicht tragen; allein einerseits ist eben keiner bloß Einzelwesen, sondern immer zugleich Glied der mit der Sünde behafteten Gattung, herausgeboren aus ihrer substanziellen Natur, eingewurzelt in ihren Organismus und deshalb mit verflochten in ihr Geschick; ja dieser natürlich-organische Zusammenhang mit der Gattung begründet zugleich ein moralisches Verhältnis, kraft dessen er ihre Schuld vor Gott mitträgt und teilt. Jeder christliche Bußtag gibt Zeugnis dafür; denn wenn sich da der Christ mitschuldig fühlt an der Sünde der ganzen Gemeinde, des ganzen Volkes, dem er angehört, wenn er sich unter dieser Gemeinschuld vor Gott beugt und um Vergebung derselben bittet, so ist dies nur die thatsächliche Anerkennung jenes solidarischen Verhältnisses der Einzelnen zum Ganzen, welches allerdings erst auf den höhern Stufen sittlicher Entwicklung zum vollen Bewußtsein kommt. Andrerseits ist die That des Anfangs, welche der Gattung die abnorme Bestimmtheit gab, die sich in allen Einzelnen individualisiert, — diese That ist, wie wir voraussetzen müssen, nicht die eines Individuums unter andern, sondern des Anfängers unseres Geschlechtes, in welchem die Gattung sowohl ideal als real beschlossen war, sohin die That dessen, der nicht bloß ein Mensch, sondern der Mensch ist. Verhält sichs aber so mit ihr, dann kommt ihr zweifelsohne eine universelle Bedeutung zu; sie erscheint als That und darum auch als Schuld der Gattung, als Abfall des Menschen, der Menschheit von Gott, und darum auch als Verschuldung derselben an Gott; jeder Einzelne aber partizipiert an dieser Gemeinschuld, weil und sofern er Glied der Gattung, der Menschheit ist. — Diese beiden Momente, das solidarische Verhältnis der Einzelnen zur Gattung und der Gattung zu dem Anfänger derselben in ihrer gegenseitigen Bezogenheit geben jener geschichtlichen That eine Bedeutung, vermöge deren sie keinem Menschen fremd und äußerlich bleibt. Sie ist die unsere, nicht als ob wir alle uns

persönlich dabei beteiligt hätten, sondern weil Er, der centrale Anfänger der einen, uns allen gemeinsamen Gattung, kraft freier Selbstentscheidung gesündigt hat. Hierin liegt die Erklärung für die Thatsache des Schuldbewußtseins, aber auch der Grund, warum die Gemeinschuld immer zugleich den Charakter des Übels für uns hat. Als Schuld macht sie uns verwerflich vor Gott, aber wirklich von Gott verworfen wird niemand um ihretwillen allein — ein Satz, der jedoch erst aus der Lehre von der Erlösung seine Bestätigung finden kann.

Drittens endlich, ist der Tod nach §. 27 ein Gericht, das ausnahmslos und unangesehen ihrer individuellen Stellung alle trifft, so kann er nirgends anders, als eben in jener Ursünde gründen; und wenn der arge Geist fortwährend durch die Sünde Einfluß auf die Menschheit übt, so dürfen wir voraussetzen, daß er ihn in und mit derselben That des Anfangs gewonnen habe. In ihr wird also die Lösung auch für die beiden letzten Probleme des vorigen §. liegen. Nur werden wir in dem Maße, als ihr Inhalt über unsere individuelle Erfahrung hinausreicht, die nähern Aufschlüsse aus der Schrift zu erholen haben.

Schriftbeweis. Die Thatsache einer widergöttlichen Selbstbestimmung der Protoplasten, die wir oben postulierten, wird von der Schrift bezeugt. Was Genes. 3 berichtet, will als geschichtlicher Hergang angesehen sein, wie er denn als solcher im neuen Testament anerkannt wird. Röm. 5, 12. 2. Kor. 11, 3. 1. Tim. 2. 14. Schon damit sind alle die irrigen Auffassungen über die Entstehung des Bösen (s. o. S. 164) in der Menschheit abgewiesen. Einer eingehenden Erörterung der Einzelheiten in der Geschichte des Sündenfalls dürfen wir uns, nach so vielen gründlichen Arbeiten der letzten Zeit, überheben; es genügt, die Hauptpunkte, so wie wir sie verstehen, kürzlich zu bezeichnen: Der Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses war kein Giftbaum, wie Reinhard und andere wollen; er trug nicht vermöge seiner ihm anerschaffenen Natur die zerstörende Kraft des Todes in sich, denn er war eine Pflanzung Gottes, Genes. 2, 9 und hatte schon von vorn herein die göttliche Bestimmung, dem S. 152 bezeichneten Zwecke, der Freiheitsprobe, zu dienen. — Die Versuchung zur Übertretung des göttlichen Gebotes kommt von außen an den Menschen; das Böse ist schon zuvor in der Welt, der Mensch hat es nicht aus sich erzeugt, er hat sich nur dazu verführen lassen. Wie sollte auch Gott die Macht des Verderbens in's Paradies hineingeschaffen haben? Die Vorhaltung des Versuchers ist nicht schlechterdings Lüge; sie stellt dem Menschen das von ihm zu erreichende Ziel einer höheren Erkenntnis und

Gottesgemeinschaft im falschen Lichte dar und will ihn bereden, es statt auf dem Wege freien Gehorsams, auf dem des Ungehorsams zu erreichen, wodurch es dann freilich zum Unheil für ihn ausschlagen muß. Das ist die Art des Argen: Verkehrung der Wahrheit in Lüge; daran erkennt man den Lügner und Mörder von Anfang. — Die Momente des innern Hergangs im Gemüte des Weibes sind: erstlich Zweifel und Unglaube an Gottes Wort, näher an der Wahrheit der Todesdrohung und an der neidlosen Güte des Schöpfers; sodann das widergöttliche Verlangen nach einer Erkenntnis, die zur Gleichheit mit Gott erheben werde; endlich die sinnliche Lust an der verbotenen Frucht*). Die ganze Tiefe des satanischen Wortes „ihr werdet sein wie Gott", scheint das Weib nicht völlig verstanden zu haben; es ist ihr nur um das, wie ihr dünkt, vorenthaltene Gut zu thun. Deshalb ist auch ihre Sünde nicht eine intendierte Empörung wider Gott, d. h. sie ging nicht hervor aus der diabolischen Tendenz, sich Gott in gleicher Autonomie an die Seite zu setzen**) (das wird die Sünde des Teufels gewesen sein); immer aber war sie eine selbstgewollte That des Ungehorsams gegen Gott, eine selbstbewußte Übertretung seines Gebotes (παρακοή, παράπτωμα)) und mithin Abfall von Gott, Sünde an Gott, beides Sünde und Schuld: der Sündenfall, Genes. 3, 11. 17. Röm. 5, 15. 17.

---

*) Herrlich Luther zu v. 1: „Auf diese Weise machet sich der Satan an Adam und Hevam, daß er ihnen das Wort nehme, und sie das Wort und Vertrauen auf Gott fahren lassen und seiner Lügen gläuben. Und wenn darnach solches geschehen, und er es dahin gebracht hat, ist es kein Wunder, daß ein Mensch stolz wird und ein Verächter Gottes und der Menschen, wird ein Ehebrecher, Totschläger etc. Denn Unglaube ist die Ursach und Ursprung aller Sünden, und wenn der Teufel den Herzen das Wort entweder abgewonnen oder gefälscht und sie auf Unglauben gebracht hat, so ist ihm nichts mehr schwer. Also, da ihr Heva das Wort durch die Lüge hat nehmen lassen, ist es ihr sehr leichte gewesen, an den verbotenen Baum zu kommen und einen Apfel davon zu brechen . . . der Mensch muß Gottes Wort haben und daran hangen mit dem Glauben, sobald er ihm dasselbe entziehen läßt, so ist keine Hilfe mehr da." — Und zu V. 6: „Hier merke, wie die Sünde immer mählich schleichet, und durchgegossen wird in alle Sinne. . . Es können sich ihre Augen nicht satt sehen, und hält es für ein geringes, daß sie Gottes Erkenntnis und rechte Vernunft hat, sondern will auch noch wissen, was böse ist. Das ist eigentlich des Teufels natürliches Gift, daß sie klüger sein will, denn ihr von Gott geboten ist. Denn diese Weisheit ist der Tod, und der Weisheit Gottes im Gesetz offenbarlich feind und entgegen, die da machet, daß sie das für Gerechtigkeit hält, das Sünde ist, und für die höchste Weisheit, was die äußerste und größte Thorheit ist." Walch I, 269. 293.

**) Mit Recht bekämpfen daher unsere DD. die Behauptung der katholischen: primum peccatum mulieris fuisse superbiam, und stellen ihr den Satz entgegen: hominem a verbo Dei abductum demum in superbiam praecipitatum.

Durch diese That gottwidriger Selbstbestimmung ist der ursprünglich gute Mensch ein Sünder geworden. Die unmittelbaren innern Folgen für ihn liegen klar am Tage. Er weiß jetzt was gut und böse ist, aber er hat diese Erkenntnis dadurch gewonnen, daß er mit seinem persönlichen Willen auf das Böse eingegangen ist; auf dem Wege der selbsteigenen Erfahrung, mit dem Verluste seiner Unschuld hat er sie erkauft. Das kindliche Verhältnis zu Gott ist zerstört, die anfängliche persönliche Gemeinschaft mit Gott zur Entfremdung von Gott geworden. Der Gefallene fürchtet die Nähe seines Schöpfers, er hört das Rauschen seines Gottes am Abend und flieht vor seiner Stimme — ein Zeichen, daß das Schuldbewußtsein in ihm erwacht ist; er entschuldigt die Größe seiner Sünde und will die Schuld von sich weg auf den Versucher wälzen — ein Merkmal, daß die ursprüngliche Wahrheit und Aufrichtigkeit verloren gegangen ist. Er wird mit Scham seiner Nacktheit inne; das wird darin seinen Grund haben, daß auch die somatische Seite seines Wesens durch die Sünde infiziert, daß das Fleisch zur unreinen Sinnenlust erregt ist. Die Unschuld ist dahin, die concupiscentia carnis an ihre Stelle getreten.*) „Die Schamröthe" sagt Delitzsch „ist das Abendrot der untergegangenen Sonne ursprünglicher Gerechtigkeit." — Dies die unmittelbaren Folgen des Falls; sie müssen um so intensiver und umfassender gewesen sein, je reiner und lebenskräftiger die menschliche Natur von der Schöpfung her war. Der Bericht der Genesis deutet sie nur leise an, die weitere Geschichte der Menschheit aber enthüllt dann die furchtbare Tiefe des Verderbens und läßt uns aus den Früchten erkennen, was schon in der Wurzel verborgen lag. Dazu kommt, daß unser Abschnitt zugleich auch die Gegenwirkungen

---

*) Vgl. Luther zu Genes. 3, a. a. O. 300 ff., wo als Folgen der Ursünde: „Verderbung der Natur, Verfinsterung des Verstandes, Verrückung des Willens, Unglaube, Ungehorsam, Uneinigkeit des Herzens" aufgezählt werden. Vgl. auch die treffende Bemerkung Bockshammers, Freiheit des Willens, S. 129: „Es muß ohne Zweifel angenommen werden, daß bei der noch frischen Kraft einer noch unverdorbenen Menschennatur der allererste Durchbruch aufgereizter Triebe, gleich mächtigen elektrischen Entladungen, mit ungewöhnlicher Heftigkeit geschah, und überhaupt von höchst merkwürdigen in ihrer Art einzigen Folgen begleitet war. Das junge von dem Geiste der Schöpfung noch unmittelbar erwärmte Leben mußte, im Guten und Bösen, einer jetzt nicht mehr wahrnehmbaren Energie fähig sein, und daher auch bei dem ersten Falle eine Größe der Leidenschaften entwickeln können, welche auch nur zu fassen der Schlaffheit eines späten Geschlechtes zu schwer sein dürfte. Es ist demnach gar nicht zu bezweifeln, daß eine solche Katastrophe auf das ganze Wesen der ersten Menschen gewaltsam eingewirkt, und auch in dem Organismus derselben bleibende tiefe Spuren zurückgelassen habe. Die menschliche Natur, nach dem Falle, war eine andere, als jene erste und ursprüngliche, nicht zwar dem Wesen und der Substanz nach, aber doch in Rücksicht auf das Wechselverhältnis der Kräfte."

der Gnade berichtet, von denen wir hier noch ganz abzusehen haben. Ziehen wir diese ab, so wird sich als Folge der Ursünde dasselbe ergeben, was wir oben aus ihrem Begriff entwickelt haben. Vgl. §. 29.

Da der Tod, der nunmehr eintritt, positives Strafgericht ist, so handeln wir von ihm erst im folgenden §.

Was den Versucher betrifft, so erhellt aus dem N. Testament z. B. Joh. 8, 44. 1. Joh. 3, 8. 2. Kor. 11, 3 u. 14. Offenb. 12, 9. 20, 2 unwidersprechlich, daß der Satan das eigentlich wirksame Prinzip gewesen ist, dem die Schlange nur zum Mittel diente. Ist es aber der Satan, der das Böse an den Menschen brachte, dann hat er auch mittelst desselben auf den Menschen, der sich auf das Böse einließ, einen Einfluß gewonnen; aus der Verführung erwächst ihm eine Macht über die Verführten, und diese Macht reicht soweit, als die Sünde. Mittelst ihrer vergewaltigt er das ganze Geschlecht, 1. Joh. 3, 8. Vgl. S. 198 f. — So weit bestätigt und erklärt die Schrift unsere obigen Aussagen.

Näher ist noch in's Auge zu fassen, was sie speziell über den Zusammenhang der Sünde und Schuld Adams mit der der Nachkommen lehrt.

Daß sie den Fall der Protoplasten als den Anfangspunkt ansieht, von welchem aus das gesamte geistige und leibliche Verderben sich über die Menschheit verbreitet habe, kann kein Zweifel sein; es fragt sich nur: inwiefern? Zunächst geschieht dies offenbar auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung; indem das Geschlecht sich ausbreitet, schreitet mit ihm die Sünde fort und wächst von Generation zu Generation bis zur furchtbarsten Höhe. Ob die Zeugung das Medium sei, mittelst dessen sich die Sündhaftigkeit der Natur fortpflanze, wird nicht ausdrücklich gelehrt, es liegt aber den St. Hiob 14, 4, Ps. 58, 4. insbesondere Ps. 51, 7 als Voraussetzung zu Grunde, und wird Joh. 3, 6 vgl. mit Joh. 1, 12. 13 wenigstens indirekt ausgesagt. Auch das Wunder der Empfängnis Christi vom heil. Geiste erklärt sich allein aus dieser allgemeinen Thatsache. Sie läßt sich überhaupt nicht negieren, ohne die Schriftlehre von der Fortpflanzung des Menschen, Genes. 1, 28. 5, 3 (בִּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ), von einem angebornen Verderben, Genes. 8, 21 (vgl. S. 124 fg.) und von dem Gegensatz der natürlichen Geburt und Wiedergeburt zu negieren*).

Daß das Menschengeschlecht um seines sündigen Zustandes willen

*) Kann doch auch Jul. Müller, ob er wohl den Akt der persönlichen Selbstentscheidung des Menschen ins Jenseits verlegt, nicht umhin, die Vererbung eines Verderbens der Natur durch die Zeugung zuzugeben, II, 531 f. 536 f. Wenn nun aber jene seine Hypothese durch Genes. 3 ausgeschlossen wird, so gewinnen seine Gründe für den tradux peccati nur ein um so größeres Gewicht.

ausnahmslos mit Schuld behaftet ist, haben wir oben bereits als Thatsache anerkannt. Hier nun handelt es sich vorzugsweise um das Verhältnis dieser Gesamtschuld zu der ersten Sünde. Beginnen wir mit einer allgemeinen Wahrnehmung. Wenn irgendwo, so tritt uns gerade bei den großen göttlichen Strafgerichten, deren die Schrift gedenkt, das organische Verhältnis der Einzelnen zur Gattung recht stark entgegen. Das Individuum trägt da überall die Last des Ganzen, dem es durch die Bande der Natur angehört, mit, unangesehen seiner besonderen Verschuldung oder relativen Unschuld, und umgewandt haftet das Ganze solidarisch für die Versündigung des Individuums. Sie wird der Gesamtheit zugerechnet, am Ganzen gestraft, und das um so mehr, je prinzipieller die Stellung des Einzelnen ist. So straft Gott, um rückwärts zu gehen, den Hochmut Davids an der ganzen Volksgemeinde Israels, die Sünde Rubens an seinem ganzen Stamme, die Missethat Hams an seiner Nachkommenschaft, während er in Sem dessen zahlreiche Abstammung segnet; in dem Stammvater sieht und richtet er das Geschlecht, in der Wurzel den Baum. Da wird also einerseits das durch gemeinsame Abstammung verbundene Ganze wie eine moralische, oder vielmehr wie eine leibhaftige Person, wie Ein Mann angesehen und behandelt, andrerseits wird die Sünde des zentralen Hauptes, sei es, daß es die natürliche Wurzel oder die nationale Spitze bildet, wie eine Gesamtthat und Gesamtschuld des Ganzen betrachtet und gerichtet. Ferner sehen wir, wie die Propheten sich häufig mit ihrem Volke so identifizieren, daß sie dessen Sünde und Schuld als ihre eigene mitfühlen und bekennen, z. B. Jes. 6, 5. Jerem. Klagl. 3, 39 ff., insbesondere das Gebet Esra's, 9, 6 ff., wo der Reformator Israels die ganze sündhafte Vergangenheit des Volkes auf sich nimmt und sich mit ihm darunter vor Gott beugt. Schon hierin liegt eine Bestätigung dafür, daß wir recht hatten, auf das Gattungsverhältnis so großes Gewicht zu legen. Wir werden also auch erwarten dürfen, daß jene Betrachtungsweise insbesondere da eintreten werde, wo es sich um den Stammvater der Menschheit handelt. So ist es: Röm. 5, 12—21. Hier stellt der Apostel den ersten und den zweiten Adam gegenüber. Jener der Anfang der alten, dieser der neuen Menschheit, und zwar beidemale ein persönlicher, zentraler Anfang, ein Anfang, in dem das Ganze, das aus ihm kommt, schon mitgesetzt, mitbefaßt ist. Wie in Christo die neue Schöpfung prinzipiell enthalten ist noch vor der Existenz und Teilnahme der Einzelnen, so in jenem die alte, und wie Gerechtigkeit und Leben nicht nur von Christus auf die Einzelnen ausgeht, sondern in ihm für Alle, die seines Teiles sind, schon vorhanden ist, so von Adam und in ihm Sünde und Tod. Dies der Grundgedanke. Nur handelt es sich hier nicht zunächst um die Sünde, sondern um den Tod. Es heißt: *διὰ τοῦτο, ὥςπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθε καὶ διὰ τῆς*

ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν . . . u. s. w.). Sünde und Tod sind hier im umfassendsten Sinne genommen, es ist die Sünde in ihrer Totalität, als Prinzip und Erscheinung (simul complectitur radicem et fructus, videlicet totum peccatum, Melanchthon), und es ist der Tod als der leibliche, aber in der ganzen Tiefe seines Wesens und in dem ganzen Umfang seiner Wirkungen. Beides nun, sagt der Apostel, ist durch den Einen in die Welt gekommen, so zwar, daß der Tod seine nächste Kausalität an der Sünde hat. „Und so, fährt er fort, κ. οὕτως d. h. in Folge der Handlung dieses einen Menschen*), ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen", wie es im Flgd. v. 15. 17. 18 näher erklärt wird: er ist das göttliche Strafgericht, welches in Adam, um der Sünde dieses Einen willen, alle getroffen hat. Nicht kann also das spätere Sündigen der Einzelnen der Grund sein, warum sie den Tod erleiden, sondern die Herrschaft des Todes über Alle geht dem Sündigen voran. Eben diesen Gedanken spricht das vielbesprochene ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον aus**); denn

*) Nicht: vermöge des Zusammenhangs von Sünde und Tod, sondern: „vermöge des Zusammenhangs des Todes aller Menschen mit Sünde und Tod des Einen."

**) Ἐφ' ᾧ wird auch hier wie sonst als relative Attraktionsverbindung zu nehmen sein; aber es kann weder sagen wollen, daß alle sündig geworden sind (Melanchth.) — dies leidet das ἥμαρτον nicht; noch kann der Sinn sein: „sintemal alle sündigen", so daß das individuelle Sündigen der Einzelnen der Grund wäre, warum sie vom Tod betroffen werden (Meyer) — dies leidet der Zusammenhang der Stelle, insbesondere das γάρ v. 13, nicht, welches das gerade Gegenteil aussagen will; der ganze Nerv der apostolischen Argumentation wäre damit durchschnitten, wie Philippi auf's bündigste nachgewiesen, wäre auch nicht einmal wahr, denn es gälte jedenfalls von den Kindern nicht. Aber es kann auch nicht mit Augustin und den a. DD. ergänzt werden: sintemal sie alle in ihm, in Adam (in quo omnes) gesündigt haben. Das verbietet die Satzverbindung, auch hätte es sicher der Apostel selbst gesagt, wenn er's im Sinne hatte, denn es war zu wichtig, es ruhte zu sehr das ganze Gewicht darauf, als daß er es hätte verschweigen können. Auch Philippi's Erklärung: „Adamo peccante, weil sie alle sündigten als Adam sündigte, weil in der Sünde Adams ihre eigene Sünde mitbeschlossen war" läßt sich grammatisch nicht rechtfertigen. Gleichwohl scheint es mir nicht thunlich, dieses ἐφ' ᾧ mit Hofmann als einfache Relativverbindung zu nehmen und es unmittelbar auf θάνατος zu beziehen; ich bleibe ganz einfach bei der sprachlich gesicherten Bedeutung: unter welchem Verhältnis, bei dem Vorhandensein welches Verhältnisses. Dies modifiziert sich je nach Umständen, so daß es bedeutet: 1) aus welchem Grunde, z. B. Demosth. de Corona §. 4: ἐφ' οἷς ἀξιῶ τιμᾶσθαι δεικνύναι: zeigen, aus welchen Gründen (wörtlich: bei dem Vorhandensein welcher Umstände —) ich verlange geehrt zu werden; 2) auf Grund dessen —, z. B. Demosth. de falsa legatione §. 174: τὸ ψήφισμα, ἐφ' ᾧ πρεσβεύοντες ἥκομεν, der Volksbeschluß, auf Grund dessen, in Folge dessen (wörtlich: bei dem

das heißt: unter welchem Verhältnis alle gesündigt haben: welches Verhältnis aber gemeint sei, lehrt der Zusammenhang von selbst; unter diesem Verhältnis, daß der Tod in Folge der Sünde Adams herrschte als eine objektive, allumfassende Macht. Der folgende V. enthält dann den Beweis für diesen ganzen Satz. „Denn — das ist der Sinn — da vor dem Gesetze ihnen ihre eigenen Sünden nicht angerechnet wurden, sie folglich nicht um dieser willen dem Tode verfallen waren, gleichwohl aber der Tod auch bis Moses herrschte, so folgt notwendig, daß sie lebten und sündigten unter einem Verhältnis (Verhängnis), mit welchem der Tod auch für sie schon gesetzt war, auch ohne daß ihnen ihre eigenen Sünden angerechnet und mit dem Tode bestraft wurden". — Ist dies unzweifelhaft der Sinn, so sagt hier Paulus nicht nur aus, was er weiterhin näher entwickelt, daß in Adam von wegen seiner Übertretung die ganze (alte) Menschheit von dem Todesgericht betroffen worden, sondern er deutet zugleich an, daß sie auch in ihm, in und mit seiner Übertretung der Sünde und Schuld verfallen sei; denn die Schrift weiß überhaupt nichts von einer Zurechnung an ein schuldloses Geschlecht, vielmehr setzt ein Gericht immer Sünde und Schuld voraus. Was aber hier der Apostel implicite sagt, spricht er v. 9 explicite aus. *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί*; das heißt freilich nicht: sie sind Sünder geworden, sondern sie sind als Sünder hingestellt, dargestellt worden, nämlich coram Deo, gleichwie sie umgewandt als Gerechte hingestellt werden durch den Gehorsam des Einen. Und so besagt denn die Stelle: „daß der Ungehorsam Adams die Vielen, welche von ihm stammen, zu Sündern gemacht hat, zunächst nicht, indem nur die Sünde vorhanden war, welche sich dann in ihnen verwirklichte — sondern indem, wie die Herrschaft des Todes beweist, von Gottes wegen die Übertretung Adams ihre Übertretung geworden ist, und sie alle in die Haft ihrer Schuld genommen hat." Hofmann. Wir haben also hier den Schriftbeweis nicht sowohl für die Erbsünde als für die Erbschuld, näher für die Imputation der adamitischen Sünde an das ganze Geschlecht.*) In einer andern Weise ist dieselbe Wahrheit auch

Vorhandensein dessen —) wir als Gesandte gekommen sind. — Welches Verhältnis an unserer Stelle gemeint sei, gibt der Zusammenhang unzweifelhaft an die Hand: nämlich, daß Sünde und Tod durch einen Menschen in die Welt gekommen sind. Der Sache nach stimme ich demnach ganz mit Hofmann überein, dessen vortreffliche Exposition der ganzen Stelle (Schriftbew. I. S 524 ff., vgl. Kommentar S. 182 ff.) hier zu vergleichen.

*) Gut Calov: Habemus hic justitiam et obedientiam Christi, quae imputatur nobis in justificatione nostra in judicio divino per fidem . . . quemadmodum inobedientia Adami imputata est posteris ejus. Ut enim hi peccatores constituti sunt imputatione inobedientiae Adami, sic justi nos constituimur imputatione obedientiae vel justitiae Christi.

dadurch bezeugt, daß die der Sünde des einen gegenüberstehende Verheißung der gesamten Menschheit gilt, Genes. 3, 15.

Die kirchliche Lehre. So sehr die alte Kirche von Anfang an darin einverstanden war, daß die erste Sünde die Quelle gewesen sei, von welcher aus der Strom des Verderbens über alle folgenden Generationen sich ergoß, so wenig hat sie über die Art, wie sich der Übergang der Ursünde und ihrer Folgen auf die Nachkommen vermittelt, ein Dogma aufgestellt; — mit Recht, denn diese Frage geht über den Inhalt des einfachen kirchlichen Glaubens hinaus; sie gehört in das Gebiet der Theologie. Die Ansichten der älteren Kirchenlehrer darüber sind ebenso unbestimmt als schwankend, bis sie sich allmählig in zwei Strömungen teilen, die sich dann wieder in eins zusammenfassen.

Daß in und mit dem Falle Adams die Menschheit der Sünde, dem Tode und der Herrschaft des Argen verfallen sei, war die gemeinsame Überzeugung der alten Kirche, S. 201; — hingegen findet sich eine verschiedene Anschauungsweise zwischen dem Morgenland und Abendland sowohl über die Intensität dieses Verderbens überhaupt, als insbesondere über die Frage, ob sich die Sündhaftigkeit auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung forterbe. Die griechischen Kirchenlehrer lassen sie unentschieden, und diese Unentschiedenheit hat vornehmlich darin ihren Grund, daß sich über die Fortpflanzung selbst keine bestimmte Theorie gebildet hatte. Noch zu des Origenes, ja noch zu Augustins Zeiten galt die Frage, ob die Seelen mittelst der Zeugung fortgepflanzt oder unmittelbar von Gott geschaffen würden, für ein Problem. Die griech. VV. neigten sich im Gegensatz gegen die gnostische Lehre, die das Böse aus der Materie herleitete, der Mehrzahl nach der letzteren Ansicht zu, doch nicht so, daß sie die natürliche Fortpflanzung der Sünde schlechterdings geleugnet hätten. Vielmehr finden sich zahlreiche Spuren dafür. Justin scheint sie wenigstens anzudeuten, wenn er auf der einen Seite neben dem Einfluß der Dämonen auch die natürliche, sinnliche Lust (τὴν ἐν ἑκάστῳ κακὴν πρὸς πάντα καὶ ποικίλην φύσει ἐπιθυμίαν) als Quelle der Sünden bezeichnet (Apol. I, 10) und auf der andern Seite den Menschen durch die Taufe befreit werden läßt von der ἀνάγκη, die ihm von der ersten Geburt her anhaftet (I, 61). Irenäus hat sie zweifelsohne gelehrt, denn er sagt: „durch die erste Geburt haben wir den Tod geerbt" (V, 1, 3), und von den Nachkommen Adams, „sie befänden sich vermöge der Abstammung von ihm in derselben Gefangenschaft (des Todes und des Teufels) wie er selbst" III, 23, 2, er nennt sie filios ejus, quos in eadem captivitate generavit. Die Knechtschaft des Todes und Teufels ist nach Irenäus immer zugleich die der Sünde. Clemens Alex. freilich weiß keinen andern Grund für die Sünde als die freie Selbstentscheidung des Einzelnen (vgl. Winter, a. a. O. S. 160 f.), und die Origenische

Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit hat die Präexistenz der Seelen und deren vorzeitlichen Fall zum Hintergrund. Dagegen leiten die späteren gr. VV. von dem Falle Adams das Übergewicht der Sinnlichkeit in der menschlichen Natur, die Übermacht des Fleisches über den Geist her, und lassen die Kinder durch die Taufe von der Befleckung der ersten Geburt gereinigt werden. So Gregor von Naz. Orat. 50 ohne alle Einschränkung: „die Taufe bringt Reinigung von Sünden für jeden Menschen" und in einer von Augustin (c Jul. 1, 6) angeführten Stelle: Venerare nativitatem (die Wiedergeburt), per quam terrenae nativitatis vinculis liberatus es; so Basilius de bapt. I, 7: die Zeugung geschehe ἐν ῥυπαρείᾳ τῶν ἁμαρτημάτων; so Gregor v. Nyssa Or. cat. 35: „bei der Taufe . . . wird der Mensch befreit von dem angebornen Verderben" (τῆς πρὸς τὸ κακὸν συμφυΐας). Auch Chrysostomus sagt irgendwo: „die Sünde, welche die Stammeltern besiegte, habe sich durch die Abstammung eine Bahn bereitet." Solchen Äußerungen liegt offenbar der Gedanke einer Fortpflanzung der natürlichen Sündhaftigkeit durch Zeugung und Geburt zu Grunde. Indessen sind sie nicht gerade häufig und werden von andern überwogen, welche einerseits die Kinder für sünd- und schuldlos erklären, andrerseits alles Böse im Menschen auf dessen freie Selbstentscheidung zurückführen. Vgl. zu §. 30, u. Dogmengesch. I, S. 457 f. Man fürchtete, den ethischen Charakter des Bösen und die menschliche Zurechnungsfähigkeit zu gefährden. Jedenfalls fehlt es also hier noch an Klarheit und Sicherheit.

Anders im Abendland: hier wird nicht nur überhaupt die Tiefe des menschlichen Verderbens stärker betont, sondern die Vererbung desselben entschieden gelehrt. Bereits Tertullian hat darüber ein ausgebildetes System. Er unterscheidet genau zwischen der angebornen Sündhaftigkeit und dem Einfluß des Satans, der durch das eigene Handeln erst hinzugekommenen Korruption, und läßt erstere („das malum animae, das irrationale, ungöttliche Prinzip") durch den Fall Adams der menschlichen Natur sich einwurzeln und durch die Zeugung sich fortpflanzen, mit der Sündhaftigkeit aber zugleich den Tod und die Verdammnis auf alle übergehen. De test. anim. 3: Per (Satanam) quem homo primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit. Die Basis dieser Lehre bildet Tertullians Ansicht von der Naturhaftigkeit der Seele und ihrem Verhältnis zum Leibe. Jene ist ein Substanzielles, dieser der notwendige Organismus für die Seele. Deshalb pflanzt sie sich mit dem Leibe von dem ersten Menschen aus durch die Zeugung fort. (Tradux animae). Adam ist princeps generis, fons naturae, seine Seele die matrix omnium; der ganze Reichtum der einen Seelensubstanz in ihm noch keimartig zusammenbeschlossen, von wo aus

sich dann wie ein Baum aus der Wurzel der reiche, vielgestaltige und doch wesenhaft einheitliche Organismus der Menschheit entfaltet. Debuerant enim fuisse haec omnia (diese mannigfachen Anlagen) in illo, ut in fonte naturae, atque inde cum tota varietate manasse De an. 19 20. 21. 37. 25: animae ex una redundant. War daher durch Verführung des Satans das Verderben in die Seele Adams eingedrungen, so mußte es notwendig mit der Fortpflanzung auf alle übergehen (tradux peccati). Nicht als ob es die Natur selbst vertilgt hätte: es ist immer nur eine Bestimmtheit an ihr, die an sich als das Natürliche das wahrhaft Vernünftige und Gute ist; „das Verderben verdunkelt, depraviert, verfleischlicht nur die Natur (obumbrat, depravat, concretione carnis infaecat), aber es hat sich doch so tief eingewurzelt, daß es ihr zur andern Natur geworden und mit ihr groß gewachsen ist", malum animae — ex vitio originis naturale quodammodo; nam naturae corruptio alia natura est, de an. 41. 16. Vermöge dieser substanziellen Einheit aller mit dem Stammvater wird daher jede Seele so lange als eins mit Adam gerechnet, bis sie in Christus übergeschrieben wird, so lange für unrein, bis sie übergeschrieben ist (omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda quamdiu recenseatur); der Tod aber, die gewaltsame Scheidung des Leibes und der Seele, folgt der Sünde als Strafe nach c. 52, und beschließt sie in die dunkle Tiefe der Unterwelt, wo sie bis zur Auferstehung des Gerichtes (oder des Lebens) aufbewahrt wird, vgl. c. 55. 58. So ist es also Tertullian, der das Dogma von der Erbsünde und Erbschuld zuerst klar ausgesprochen hat. An ihn schließen sich die übrigen Lehrer des Abendlandes an, Cyprian, Hilarius und besonders Ambrosius. Vgl. darüber des Verf. Dogmengesch. I, S. 476 ff.

Danebenher geht aber noch eine zweite Ansicht: der Gedanke einer Gesamtthat des Geschlechtes in Adam. Er will die Gesamtschuld der Menschheit und insbesondere das Todesgericht, das sie trifft, erklären. Wir finden ihn bei den namhaftesten griechischen Vätern, zunächst bei Irenäus ausgesprochen. (S. Dogmengesch. I, S. 463 f.). Adam gilt ihm nicht nur als Repräsentant, sondern als der zentrale Inbegriff, als die Gattungseinheit der Menschheit, und deshalb seine That als Gesamtthat und Gesamtschuld des Geschlechtes, gleichwie umgewandt nach Irenäus die Geschichte der Menschheit die Geschichte Adams ist. „Weil wir Alle in ihm gesündigt, partizipieren wir auch alle an seiner Schuld und Strafe." Inwiefern die leibliche Abstammung dabei in Betracht kommt, hat Irenäus nicht näher entwickelt. Dieselbe Anschauung begegnet uns häufig bei Origenes, z. B. c. Cels. IV, 40, nur daß sie hier auf den vorzeitlichen Fall bezogen ist. Realistischer spricht sie Athanasius aus, besonders in Beziehung auf den Tod, wobei wir uns wieder an den innern Zusammen=

hang, den bei ihm der Tod mit der Sünde hat, erinnern müssen. So heißt es c. Ar I, 44: „Alle Menschen von Adam an sterben und bleiben tot, alle andern (mit Ausnahme Christi), die nur von Adam abstammen, sind dem Tode anheimgefallen," und noch deutlicher in Ps. 50: „Adam übertrat das ihm von Gott gegebene Gesetz. Daher werden nun alle, die von Adam herkommen, in Sünden empfangen, indem sie dem Strafurteil verfallen, das den Stammvater getroffen hat" u. s. w. Auch bei Gregor v. Naz. klingt dieser Gedanke in einer ganzen Reihe von Stellen durch, die ich jedoch nur in der lat. Übersetzung gegenwärtig habe: z. B. Orat. 15: Omnes qui eidem Adamo participavimus atque a serpente in fraudem inducti sumus, per peccatum mortui, ac per coelestem Adamum saluti restituti atque ad vitae lignum, unde excidimus, per ignominiae lignum reducti sumus. Or. 2 Pasch.: Nos qui ab initio per peccatum lapsi sumus. Ähnlich bezeichnet Basilius in dem sermo de jejunio und Gregor von Nyssa Or. cat. 8 den Fall als Gesamtthat. Selbst bei Chrysostomus findet sich der Ausspruch: „Christus kam und fand unsere väterliche Handschrift vor, welche Adam geschrieben hatte." Bei den griech. VV. steht diese Anschauung in keinem näheren Zusammenhang mit der Vererbung der Sünde; im Abendlande tritt sie ihr näher; ja hier wagt derselbe Ambrosius, dessen wir vorhin gedachten, zu Röm. 5 den kühnen Ausspruch: manifestum est, in Adam omnes peccasse, quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso omnes, und Expos. in Luc. 7: Potest et hic in uno accipi species generis humani; fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt. Ebd. Illius culpa mors omnium est (bei Augustin c. Jul. I, 3. Op. imp II, 36).

Es sind also zwei Gesichtspunkte, die bei den VV., sowohl den griech. als den lateinischen, neben einander hergehen: der Gedanke einer Vererbung der natürlichen Sündhaftigkeit und einer Gesamtthat des Geschlechtes in Adam.

Augustinus versucht es, beide zu verbinden. (Vgl. Dogmengesch. I, S. 501 ff.) Er lehrt auf der einen Seite eine Fortpflanzung der Sünde, Schuld und Strafe Adams durch die Zeugung: Non imitatione sed propagatione peccatum ex primo homine in alios transiit. De pecc. mer. et rem. I, 9. 12. 15. Dabei läßt er es dahingestellt, ob die Seele mit dem Leibe zugleich sich fortpflanze, oder unmittelbar von Gott geschaffen werde — über diese dunkle Streitfrage will er nicht entscheiden, obschon der Zusammenhang seiner Anschauung ersteres zu fordern schien: non audeo affirmare quod nescio *). Auch glaubte

*) Vgl. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus I, 350 ff.

er diese Stütze für sein System entbehren zu können. Es entwickelt sich, im Anschluß an Tertullian, so: Da das ganze menschliche Geschlecht schon in dem ersten Menschen, als in der Wurzel (in lumbis Adami), potentiell, seminal vorhanden war, so muß es auch in derselben Art, die es in dem Anfänger hat, auf die Nachkommen übergehen, de civ. D. XII, 21. XIII, 3. Op imp. VI, 22. 23 Das ganze künftige Geschick der Menschheit hing also von der Entscheidung Adams ab. Indem derselbe durch einen Akt freier Selbstbestimmung von Gott abfiel, hat er die menschliche Natur in sich korrumpiert. War sie aber einmal in der Wurzel korrumpiert, so mußte sie sich mit dieser sündhaften Beschaffenheit auch auf die Nachkommen fortpflanzen, und so, als die sich fortpflanzende, ist sie die **Erbsünde**, peccatum, quod originaliter trahitur, vitium originis, peccatum originale. Sie haftet allen von der Zeugung, oder vielmehr von dem potentiellen Anfang ihres Daseins in dem ersten Menschen her an; denn die Zeugung bewirkt nicht erst die Sündhaftigkeit der Natur, sondern vermittelt sie nur den einzelnen Individuen, sie ist also in diesen schon vor allen wirklichen und eigenen Sünden, ja vor dem Willen und Bewußtsein vorhanden — ein unentrinnbares Geschick, vergl. de pecc. mer. et rem. I. 12 ff., de pecc. orig. 33: Simul propagatur natura et naturae vitium. Das Korrelat der Sünde aber ist die **Schuld** (reatus), und die Folge von beiden die Ausscheidung des Menschen vom Leben und von der Seligkeit, der Tod und die **Verdammnis**. Daß diese auf jene folgt, hat seinen notwendigen Grund in der göttlichen Gerechtigkeit, der es wesentlich ist die Sünde zu strafen. Mit dem Übergang der Sünde von dem Ersten auf alle geht daher auch die Strafe auf alle über und schließt sie von der Seligkeit aus: Illud solum quod originaliter tractum est a salute et vita facit alienos, de pecc. mer. I, 12 ff. De corr. et gr. 6: Corripitur in singulis quod est omnium. Hiernach ist also die Erbsünde samt ihren Folgen eine **Naturnotwendigkeit** für die Nachkommen Adams. Was für diesen Strafe war, wird für sie ein bloßes Verhängnis; pro magnitudine culpae illius naturam damnatio mutavit in pejus, ut quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis etiam **naturaliter** sequeretur in nascentibus caeteris, de civ. D. XIII, 3. De nat. et gr. 46: necessitas naturalis. Op. imp. IV, 21. Nicht ihre Einwilligung, sondern lediglich die natürliche Abstammung von jenem, bringt ihnen die Verdammung. Deus nihil fecit, nisi quod hominem voluntate peccantem justo judicio cum stirpe damnavit et ideo ibi quicquid etiam nondum natum erat, merito est in praevaricatrice radice damnatum, in qua stirpe damnata tenet hominem generatio carnalis. Sofern nun jene geschichtliche Notwendigkeit göttliches Verhängnis ist, fällt die Erbsünde selbst geradezu unter den

Begriff der Strafe. Op. imp. I, 105: necessitas peccandi est poena illius peccati, quod nulla necessitate commissum est.

Indessen fühlt doch Augustin, daß die natürliche Descendenz allein nicht hinreiche, das Gewicht dieser gewaltigen Sätze zu tragen. Weder der ethische Begriff der Sünde und Schuld, noch die Gerechtigkeit des Gerichts scheint damit bestehen zu können. Denn Sünde setzt doch immer Willensfreiheit voraus; sie ist ein Akt der kreatürlichen Selbstbestimmung und nur weil oder sofern sie das ist, Sünde und Schuld. Ohne Wille keine Sünde und keine Verantwortlichkeit. Das erkennt auch Augustin an, nicht bloß in seinen früheren Schriften de vera rel. 27. und de lib. arbitr., sondern auch im pelagianischen Streit; er gibt den Satz des Julianus: non posse esse sine libera voluntate peccatum, zu, er antwortet auf dessen von daher genommenen Einwand: cito respondeo, ex voluntate peccatum est, und das wendet er auch auf die Erbsünde an. Op. imp. IV, 91. 102: Sine voluntate peccatum esse non potest, nec originale peccatum. Dafür sucht er nun die Begründung in einer tieferen Fassung des Abfalls, wofür er sich auf Röm. 5, 12, nach der lat. Übersetzung: in quo omnes peccaverunt, berief. Die Menschheit ist vermöge des göttlichen Gedankens von ihr eine. Diese Einheit war in dem ersten Menschen gesetzt, nicht nur weil alle seminal in ihm, als der Wurzel des Geschlechtes beschlossen waren (omnes in illo), sondern weil er selbst, der eine Mensch, die Einheit Aller war, und Alle jener Eine waren. Omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus; omnes ille unus fuerunt, sagt er an zahlreichen Orten, z. B. de civ. D. XIII, 14, und zwar dient ihm die letztere Formel immer zur Erklärung der ersteren; sie ist die entsprechendere, die tiefere Bestimmung, wie er denn auch sonst häufig die Menschheit wie eine Person betrachtet (der Mensch = Menschheit), und die alte in Adam, die neue in Christo als „die zwei Menschen" einander gegenüberstellt: unde fit ut totum genus humanum quodammodo sint homines duo, primus et secundus, Op. imp. II, 164. Vermöge dieses eigentümlichen Verhältnisses ist nun Adams Sünde eine Gesamtthat des Geschlechtes: in illo peccato peccaverunt omnes, quia generaliter omnium factum est quod nascentes tracturi erant omnes, c. d. Ep. Pel. IV, 7, eine gemeinsame That, in und mit welcher alle gesündigt haben, ob sie gleich als Individuen noch nicht existierten: per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt, de nupt. et conc. II, 5. de civ. D. XIII, 14. XIV, 20. Ep. 194, 6. Ep. 186, 6. — Von dieser organischen Anschauung aus sagt nun Augustinus weiter: „Nicht ohne, sondern durch den Willen des Menschen ist also die Erbsünde in ihnen; hervorgegangen aus der ursprünglichen Willensthat des einen, ist sie allerdings

eine Notwendigkeit geworden, der sich keiner entziehen kann, aber diese Notwendigkeit haben Alle (in Adam) mitverursacht und mitverschuldet, und wird daher auch allen mit Recht imputiert und an allen bestraft." Ergo non sine voluntate peccatum originale est; quod sine voluntate esse (existere) non potest, sine illa manet, cum jam sit; manet nolente peccatore, quod a voluntate commissum est. Op. imp. VI. c. 15—18. c. 91—104. c. Jul III, 5. VI, 10. Retr. I, 15. Von da aus erscheint dann die Fortpflanzung des Verderbens mittelst der Zeugung nicht sowohl als der Grund, denn als Folge und Erscheinung des peccatum originis, und gewinnt dieses selbst noch entschiedener den Charakter der Schuld und Strafe.

Gewiß hat diese zwiefache Betrachtungsweise ihre gute Berechtigung; ihre Wahrheit ist, daß sie die Verdammlichkeit aller erklärt, ihr Fehler, daß sie nicht dabei stehen bleibt, sondern einen Teil der Menschen, näher die unmündigen Kinder, lediglich um der Erbsünde willen, wirklich der Verdammnis anheimfallen läßt, wenn schon der damnatio mitissima. Denn dies geht über die Schrift hinaus, und ist, so ausgedrückt, eine dem christlichen Bewußtsein fast unerträgliche Härte — durior sententia, nennen es unsere DD.; eine Härte, die jedoch nicht sowohl in dem soeben entwickelten Gedankenkreise Augustins, als in seiner Prädestinationslehre ihren Grund hat.

[Im scharfen Gegensatz zu den Anschauungen Augustins steht diejenige des Pelagius, welcher von dem Grundsatz einer unverlierbaren Willensfreiheit aus die Lehre, von einer angeerbten Sünde und Schuld völlig abwies. S. darüber w. u. §. 30.]

Was nun aus den Verhandlungen über diese schwierigen Fragen in das Bekenntnis der Kirche überging, ist zunächst der einfache Satz: Quod primum peccatum primi hominis originaliter transiit in omnes. Auch die Synode von Orange (529) sagt nur, „daß durch Adam nicht nur der Tod (mors quae poena peccati est), sondern auch die Sünde selbst auf das ganze Geschlecht übergegangen sei, cap. 1." — Alles weitere fiel der theologischen Entwicklung anheim.

Sie nahm den Gang, daß sie im Anschluß an Augustin bald mehr den einen, bald mehr den andern der von ihm aufgestellten Gesichtspunkte urgierte, wobei dann jedesmal entweder die Realität der Erbsünde oder der Schuld Gefahr zu laufen schien, bis sie die volle Wahrheit in der Vereinigung beider fand. Nach dem Vorgang des Vaters der Scholastik, Anselmus, bildete sich im Mittelalter die Formel: In Adam fecit persona peccatricem naturam, in posteris facit natura personas peccatrices. Diese Formel wurde von der Mehrzahl der Scholastiker im Sinne des Kreatianismus teils dahin ausgelegt, daß die von Gott unmittelbar (gut) geschaffene, dem verderbten Leibe eingepflanzte Seele durch die

Berührung mit letzterem befleckt werde (so der Lombarde u. a.), teils dahin, daß Gott die menschlichen Seelen schon unter dem Gesichtspunkt der in Adam korrumpierten Gattung d. h. nicht mehr im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit erschaffe, wozu sich u. A. Thomas bekennt — eine wahrhaft desperate Auskunft. Nur wenige, wie Anselmus, bekannten sich zu einem geläuterten Traduzianismus; der Kreatianismus blieb die herrschende Ansicht und wurde später auch von der Mehrzahl der reformierten Theologen adoptiert; ja nicht wenige derselben lassen die Seele dem Embryo erst 40 Tage nach der Empfängnis von Gott mitgeteilt werden. Vgl. Ebrard I, 510, wo die Belege und der Nachweis, wie diese Ansicht sich nur durch die Prädestinationslehre gegen ihre innere Unhaltbarkeit zu schützen vermag*).

Was die Imputation der adamitischen Sünde betrifft, so gründet sie Anselmus auf die substanzielle Familieneinheit der Menschheit in Adam, so jedoch, daß er auf die Deszendenz von ihm das Hauptgewicht legt**), während es bei Thomas auf dem einheitlichen Organismus der Gattung liegt. Ihm ist die Menschheit ein großer lebendiger Leib, der von dem Willen des zentralen Anfängers wie von der Seele bewegt wird, und nur von diesem Gesichtspunkte aus glaubt er dem vitium originis zugleich den Charakter der Schuld (culpae obligantis ad poenam) vindizieren zu können***). Dabei wird von manchen, wie von mehreren Schülern Occams und Durandus, mit denen sich auch Bellarmin berührt, der habituelle Zustand des Einzelnen ganz außer Acht gelassen, so daß der Begriff der Erbsünde in dem der Schuld aufgeht — wogegen schon der Lombarde bemerkte: isto pacto rationem peccati et culpae hic nullam fore. Das andere Extrem tritt uns in der Richtung entgegen, welche zwar die natürliche Sündhaftigkeit anerkennt, sie aber nicht auch zugleich als Schuld ansieht, sondern nur als eine Krankheit. Wir sehen, die Scholastiker zersplittern das, was bei Augustin in dem Begriff der Erbsünde zusammengefaßt war, Natur und Sünde, Gattungssünde und personelle Sünde, in einzelne Momente. Und so wird das durch die Sünde einge-

---

*) „Vermöge seiner Gerechtigkeit entzieht Gott der Seele die justitia originalis.“

**) Vergl. Hasse's vortreffliche Monographie über Anselmus, II Bd. 446 ff.

***) Omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo. — Multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis — Et sicut peccatum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente; unde et vocatur naturae, secundum illud. Ephes. 2 : Eramus natura filii irae S. I, 2. Qu. 18, 1.

drungene Verderben von ihnen weder zentral noch radikal genug gefaßt. [Die Erbsünde bestand ihnen schließlich nur in einer Verwundung der Natur und in dem Wegfall der übernatürlichen Gnade: vulneratus quidem in naturalibus bonis, spoliatus vero gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerunt. Je äußerlicher aber das Verhältnis von Natur und Gnade gefaßt wurde (s. o. S. 158 f.), um so geringer wurde die Bedeutung dieses Verlustes. So lehrt Bellarmin: non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus quam differt spoliatus a nudo — Corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum Scholasticorum veterum et recentiorum Und das Tridentinum leugnet im Widerspruch mit Röm. 7, 7. 8, daß die Erbsünde an sich Sünde sei: Sessio V: Concupiscentiam quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam cathol. nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis contrarium senserit, anathema sit.] Aber auch Zwingli erklärt: colligimus peccatum originale morbum quidem esse, qui tamen per se culpabilis non est, nec damnationis poenam inferre potest, donec homo hac contagione corruptus legem Dei transgreditur, quod tum demum fieri consuevit, cum legem sibi propositam videt et intelligit.*) Er nennt deshalb die Erbsünde „einen Bresten" und beschränkt ihren Begriff auf den „eines sittlichen Übels", womit sie aufhört Sünde zu sein**). Auch Ebrard leugnet mit den meisten Neueren die Zurechnung der persönlichen Sünde Adams an die Nachkommen I, 516.

Das lutherische Bekenntnis dagegen bezeugt beide Thatsachen: die Erbsünde und die Gattungsschuld, Aug. Art. II: Quod hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens mortem aeternam his qui non renascuntur etc. — und zwar so, daß es auf der einen Seite die vorhin erwähnte Fassung, wornach die Erbsünde bloß reatus und poena ist, entschieden abweist (Apol. Art. I. n. 5. 38. Form. Conc. Epit. I, 11), während es andrerseits eben so bestimmt die Todesschuld derselben und die Zurechnung des adamitischen Falles lehrt: quod hoc haereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae in odio apud Deum et natura filii irae simus. (Form. Conc. Sol. Decl. pg. 639).

---

*) In dem Traktat über die Taufe, übers. v. R. Walther.

**) Vgl. darüber Schenkel, das Wesen des Protestantismus, Bd. II, 30, dem ich diesen Ausdruck entnehme, und wo sich die nähern Nachweise finden.

Die lutherische Theologie hält sich in dieser richtigen Mitte. Sie lehrt zunächst eine Fortpflanzung der Sünde durch die Zeugung (peccatum originis mediante anima, cui penitissime inhaeret, propagatur per traducem) und zwar im Zusammenhang mit dem tradux animae — „der ganze Mensch wird vom ganzen Menschen gezeugt“, — ohne jedoch im mindesten die Ein- und Mitwirkung Gottes bei der Entstehung der Individuen zu gefährden. Denn sie unterstellt die Zeugung dem concursus divinus.*)

Die Thatsache der Imputation der Sünde Adams erkennt Luther auf Grund der Schrift ganz einfach an: „So setzet nun St. Paulus die zwei Bilder gegeneinander und will also sagen: Daß durch einen Menschen, der Adam heißt, ist so viel ausgerichtet, daß alle Menschen müssen sterben, beide, er und wir allesamt, die wir doch nicht die Schuld gethan noch verwirkt haben, sondern allein daher, daß wir von ihm geboren sind, in Sünde und Tod kommen — wiewohl es nach dem Fall, und wenn wir geboren werden, nicht mehr fremde Sünde, sondern unser eigen wird: das ist ja ein jämmerlicher Handel und ein schrecklich greulich Urteil Gottes, und wäre erst noch viel greulicher, wenn wir alle sollten ewiglich im Tode bleiben. Nun aber hat Gott dagegen einen andern Menschen gesetzt, welcher heißt Christus, auf daß, gleichwie wir um jenes willen ohne unsre Schuld sterben, also wiederum um Christi willen ohne unser Verdienst leben sollen.“ (W. VIII, 1236). Er macht keinen Versuch, das Problem zu lösen, er stellt es vielmehr in seiner ganzen Paradoxie hin: „Es sei ein rechter Anstoß für die menschliche Vernunft und Weisheit, eine wahre Thorheit für sie“ — „und wenn es nur noch der Tod allein wäre; aber daß wir alle um dieser fremden Sünde willen ewige Strafe und Verdammnis sollten verdient haben und in der Hölle leiden, das gehet viel weniger in eines Menschen Herz, denn es scheinet gar zu unbillig geurteilt und unbarmherzig gehandelt von solcher hohen Majestät, welche ist die höchste Weisheit und Güte.“ — „Daß Ein Mensch soll für alle Menschen gelten und wir alle durch fremde Verdienste sterben oder leben, also daß nur Alles Eines Vaters ist ohne alle andere Ursach, das heißet ärgerlich und lächerlich gelehrt und gepredigt. — Aber es hat also Gott wohlgefallen . . . die Weisheit der Welt zu Narren zu machen. Darum sollen wir ihn hören und glauben, was er sagt, also daß er seine Ehre rein behalte und allein seine Gnade und Barmherzigkeit gelte, ohne allen Ruhm unseres Verdienstes“ (1244). Melanchthon erklärt zu Röm. 5, 12 nur ganz kurz: das peccatum originis sei nicht bloß reatus vermöge Zurechnung der Sünde Adams, sondern auch positive Korruption

*) Dabei bekennen unsere DD. ausdrücklich, daß es sich hier nicht um einen Glaubensartikel handle, weil die heil. Schrift darüber nichts geoffenbart. Baier, Compend. Pars. I, cap. 2 §. 22. cap. 5 §. 10.

der Natur, und in den Locis: Originale peccatum reos nos tenet, tum propter alienum lapsum, tum propter nostram immunditiem, quae nascitur nobiscum; dann setzt er erläuternd hinzu: primi parentes acceperant dona pro toto genere humano et personae eorum repraesentabant totam posteritatem. Diese Andeutungen entwickelt aber schon Pezel, der Interpret Melanchthons, weiter, und leitet von dem Falle Adams beides ab: die Schuld und das Verderben des Geschlechtes.*) Ähnlich betrachtet auch Flacius (Liber de justific.) die Menschen sowohl um der Zurechnung des adamitischen Falls als um der eigenen angeborenen Sündhaftigkeit willen für schuldig. Hier haben wir also bereits die Elemente, aus denen sich die Theorie der folgenden DD. erbaute: es ist die Theorie von der zwiefachen Zurechnung, imputatio mediata et immediata, jene durch die inhärierende Vitiosität vermittelt, diese durch die unmittelbare Beziehung der Sünde und Schuld der Protoplasten auf die Nachkommen. Die gemeinsame Voraussetzung beider bildet die altkirchliche Ansicht, wornach Adam caput et principium, stirps et radix generis humani, und deshalb seine Sünde die Sünde aller ist: non ut privatus peccavit; totius generis personam gerebat, Gerhard Loci X, p. 315. 316. Vgl. S. 123. Bei der näheren Durchführung heben nun die Einen vorzugsweise das erstere Moment hervor: quia omnes homines (ab Adamo descendentes) peccato sunt obnoxii, ideo etiam omnes natura sunt filii irae, rei mortis et damnationis. So Gerhard X, 327, Baier Comp. P. I cap. 2 §. 8, Dannhauer u. a. Dabei wird dann das andere Moment nur nebenher berührt; es scheint kaum mehr notwendig, weshalb auch Baier die Frage darnach ganz beseitigt wissen möchte. Dagegen wird von andern gerade auf dieses zweite Moment das Hauptgewicht gelegt: Peccatum Adae, ut individuale fuit et actualiter ipsius Adae, per imputationem nostrum factum est. Nur so lasse sich die Schuld des Geschlechtes genügend erklären. Eine Imputation der Sünde Adams aber

*) Argumenta et responsiones theol. 1581. Eine sehr brauchbare Summa der Melanchthon. Theologie. Hier sagt Pezel III, 391: Primorum parentum lapsus meretur reatum et pravitatem posteris, quia lapsus Adae non fuit delictum personale, id est, non pertinuit ad unicum duntaxat individuum, sed repraesentavit Adam in eo certamine totam speciem seu universum genus humanum . . . Ergo cum Adam factus est reus, simul fecit ream totam posteritatem. Et exutus integritate sua et donis, quae Deus addiderat naturae, procreavit deinde tales, qualis erat ipse. Dabei verwahrt er sich ausdrücklich gegen die Ansicht, als dürfe man dabei das wirkliche Verderben der Menschheit außer Acht lassen: dextre hoc intelligendum est, ne existimetur, homines tantum propter alienum delictum reos esse, nec afferre naturam peccato corruptam. Vielmehr müsse man beide Momente verbinden.

setze die reale Teilnahme aller an seiner Sünde und Schuld voraus, denn außerdem wäre die Zurechnung derselben an sie willkürlich und ungerecht. Um nun diesen schwierigen Gedanken zu begründen, mußte man das Verhältnis Adams zum Geschlecht und dieses zu ihm noch tiefer fassen. Es verhält sich damit nach Quenstedt so: Adam ist nicht nur das principium naturale (seminale), sondern auch das principium morale d. h. er ist als natürliches Stammhaupt zugleich der ethische Repräsentant der Menschheit (principium repraesentativum in natura et gratia), die zentrale Einheit ihres Willens, oder wie wir sagen würden: sein Wille ist der Wille der Menschheit*). Diese seine ethische Bedeutung beruht ganz auf der natürlichen, oder ist vielmehr nur die andere Seite davon. Denn es ist der Menschheit wesentlich, in einem ethischen Verhältnis zu Gott zu stehen; sie ist (ihrer Idee nach) die Trägerin des göttlichen Ebenbildes, welches, obwohl ein Natürliches, doch gerade im Willen wurzelt, und hat die Bestimmung, diese Gottesbildlichkeit kraft ihres Willens zu bewahren und zu entfalten. Weil also Adam die natürliche Einheit der Gattung darstellt, so repräsentiert er sie eo ipso auch nach dieser ihr wesentlichen Seite, und ist mithin auch seine That, weil That der in ihm beschlossenen Gattung, unmittelbar eine Willensthat derselben, eine ethische That der Menschheit, und entscheidet als solche über ihr Verhältnis zu Gott (in Adamo totum genus humanum et stare debebat et cadere potuit.) Diese Bedeutung hat sie Gott gegenüber, der in Adam zugleich die ganze Nachkommenschaft schaut. Ebendeshalb rechnet er sie allen Gliedern des Geschlechtes zu. Und das mit Recht. Denn nicht der Stammvater nur als einzelnes Individuum, sondern die Gesamtheit der Nachkommen, sofern sie in dem Stammvater existierte, also die in ihm noch als Einheit zusammengefaßte Gattung war das Subjekt in dieser ersten Sünde (in Adamo, principio generis humani, omnes eorum posteri, ex iis descensuri, primi peccati subjectum sunt); sie ist die Sünde aller, quia Adam repraesentative fuit totum genus humanum. Fragt man also, warum die Menschheit mit Schuld behaftet ist, so ist der nächste Grund die Zurechnung der adamitischen Sünde: immediate nobis imputatur peccatum Adamiticum, in quantum exstitimus ad-

*) Quenstedt drückt sich auch so aus: Voluntas ejus, utpote principii et radicis generis humani, censebatur nostra, non formaliter (wesentlich) sed interpretative. Grund: voluntas ejus erat interpres voluntatum omnium eorum, qui in lumbis ejus erant. . . nam primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate locatas habuit; unde et contra datam legem pro se et posteris suis suum et posterorum declaravit animum. Theol. did. pol. P. II. Sect. 2. 7. Auch er erklärt ἐφ' ᾧ in quo.

huc in Adamo. Aber diese Imputation ist doch auch nicht isoliert zu denken von dem habituellen Verderben, welches, durch Adam begründet, die notwendige Konsequenz desselben für alle Einzelnen ist und jeden für sich vor Gott verwerflich macht: mediate nobis imputatur peccatum Adami, sc. mediante peccato originali inhaerente, in quantum in propriis personis et individualiter consideramur. Beides bedingt sich gegenseitig: nemo enim habetur peccator a Deo, nemini imputatur ille primus actus, nisi ei, qui descendit peccato originali contaminatus ab ipso. Den Incidenzpunkt für beides aber bildet eben dies, daß Adam wie das moralische so auch das natürliche Prinzip der Gattung ist. Ist die Natur in ihm korrumpiert, so ist sie es eo ipso auch in allen, die ihm entstammen. Itaque nec nuda imputatione nec imitatione saltem, sed et imputatione reatus realis, et propagatione pravitatis naturalis, et participatione culpae actualis per peccatum Adami peccatores constituti sumus, adeoque proxima causa, cur peccante primo homine omnes ejus posteri peccaverint, est existentia totius speciei humanae in persona protoplasti. So Calov, Quenstedt, Hollaz. Wenn letzterer, um die Schwierigkeit der Sache zu erklären, an die göttliche Präscienz erinnert, vermöge deren Gott vorausgesehen, daß alle Menschen in die Ursünde eingewilligt haben würden, so können wir dies ebensowenig für eine glückliche Auskunft halten, als wenn derselbe die Vorstellung eines Bundeshauptes aus der reformierten Theologie herübernimmt und an die Stelle des principium morale setzt, worin ihm Buddeus, Baumgarten u. a. folgen. Da heißt es dann: „Gott habe in Adam mit der Menschheit einen Bund gemacht, der für alle seine Nachkommen obligatorisch war". Dagegen läßt sich freilich mit J. Müller sagen, daß sich eine ausdrückliche Bevollmächtigung Adams durch alle übrigen Menschen, sie in diesem Handel zu vertreten, nicht nachweisen lasse. — Sehen wir aber von dergleichen Mißdeutungen ab, so können wir nicht umhin, in der dargelegten Anschauung der lutherischen Theologen einen großen Fortschritt, die Zusammenfassung der altkirchlichen Strömungen, die rechte Mitte zwischen den Extremen und die richtige Grundlage für die weitere Entwicklung zu erkennen. Denn nach welcher Seite hin man von ihrem Grundgedanken abweichen mag, immer verwickelt man sich in die bedenklichsten Konsequenzen. Hält man die imputatio mediata ausschließlich fest, so gerät man in Gefahr, die Schuld der Erbsünde leugnen zu müssen, weil doch die Einzelnen als solche ihre angeborene Sündhaftigkeit nicht selbst verursacht haben; hält man sich ausschließlich an die imputatio immediata, so will das Moment der Sünde aus dem Begriff des peccatum originale entschwinden; man kommt auf eine Schuld ohne wirkliche Sünde des Subjekts, an dem sie haftet, sowie dort auf eine reale Sündhaftigkeit ohne Schuld. Die beiden vorhin, S. 221 f., bezeichneten Richtungen führen

notwendig zu diesen Extremen, welche gleichermaßen schriftwidrig und in sich widersprechend sind. Auch die in der neuern Theologie seit Döderlein gewöhnliche Auskunft: „die Erbsünde werde erst durch die frei bewußte Einwilligung des Einzelnen für ihn zur Schuld", zerstört nicht nur den Begriff der Gattungsschuld, sondern leidet auch an derselben Unhaltbarkeit Denn diese bewußte Einwilligung ist selbst schon Wirkung der zuvor vorhandenen Vitiosität des Willens, ist jedenfalls beim ersten Erwachen des menschlichen Selbstbewußtseins nichts anderes als die Aktualisierung derselben und auch späterhin noch immer durch sie mit vermittelt. Wir erkennen bereitwillig an, daß in Beziehung auf die einzelnen Akte eine gewisse Freiheit stattfinde, allein deshalb steht es doch nicht ohne weiteres in der Macht der Einzelnen, ob sie überhaupt einwilligen wollen oder nicht. Thun sie es doch faktisch alle. Wollten wir uns also die angeborene Sündhaftigkeit nicht als Schuld anrechnen, so würden wir uns auch für unsere nachträgliche Einwilligung in sie für entschuldigt halten dürfen. (Vgl. S. 197*). Es ist das Verdienst Julius Müller's diese Konsequenzen mit aller Schärfe entwickelt zu haben. Wenn er sich nun aber durch sie zur Annahme eines vor- oder außerzeitlichen Falls der einzelnen Seelen hintreiben läßt, so liegt darin für mich nur eine neue Bestätigung für die kirchliche Fassung. Denn das scheint mir allerdings das Ergebnis seiner Entwicklung des Schuldbegriffs zu sein: entweder die kirchliche Lehre von der Imputation, oder Müller's Hypothese. Letztere aber hat nicht nur keinen Grund in der Schrift, sie widerspricht sogar dem biblischen Schöpfungsbericht, Genes. 2, nach welchem nicht der menschliche Geist der Leiblichkeit vorangeht, sondern diese geht dem Akt der Hauchung voran, deren Produkt der Geist ist; sie widerspricht ferner dem Bericht vom Fall, wird auch außerdem von vielen unüberwindlichen Schwierigkeiten gedrückt und löst doch das Problem nicht. Um so höher steigt das Gewicht der kirchlichen Lehre. Ihr Grundgedanke ist so wahr als tief, von der Schrift bezeugt, in dem göttlichen Gedanken der Menschheit, als einer organischen Einheit, begründet: — die Theologie wird sich noch tiefer darein zu versenken, insbesondere die Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam noch durchgreifender zu entwickeln haben. Zwar leistet sie nicht ganz das, was Müller fordert, wenn die Wahrheit des Schuldbewußtseins festgehalten

*) [Frank bemerkt mit Recht (a. a. O. I. S. 445): „Auf der ganzen Linie der in dem nachgeborenen Geschlecht vorhandenen Degeneration findet sich Bestimmtheit und Selbstbestimmung zugleich, nur in verschiedenem Maße, und wo immer Sünde in dem Menschen sich zeigt, da erscheint sie als gewollte, mag immerhin dies Wollen ihm angethan sein. . . . Es kann gar nichts sittlich Verwirrenderes und wissenschaftlich Unhaltbareres geben als die Annahme, daß die Potenz und Richtung, welche sich in der Thatsünde äußert und vollendet, auf einem Punkte ihrer Entwickelung Sünde noch nicht wäre."]

werden solle: „eine Selbstverschuldung des Individuums durch persönliche Selbstentscheidung". Allein, mich dünkt, diese Forderung geht zu weit. Unser Selbstbewußtsein rechnet uns ja doch den Zustand der Sündhaftigkeit, der uns inhäriert, nicht in derselben Weise an, als wie die aktuellen Sünden, die wir begehen; es erklärt uns für beide, aber nicht in gleichem Maße verantwortlich, ein Unterschied, der an der Schriftlehre von den Graden der Schuld eine Bestätigung findet. Hier, bei den Sünden der letztern Art, ist immer unsere individuelle Selbstbestimmung die mitwirkende Kausalität, dort ist es das Geschick der Gattung, das wir tragen und insofern auch leiden. Von da aus angesehen, behält die Gattungssünde, ob sie gleich Schuld ist, doch immer den Charakter des Übels (calamitas) für uns. Gerade um die Erklärung dieses Doppelcharakters handelt es sich. Und dazu bedarf es nicht des Nachweises einer persönlichen Selbstverschuldung des Einzelnen, sondern die kirchliche Lösung reicht vollkommen aus, ja sie erklärt allein jenes wunderbare Problem nach seinen beiden Seiten, während Müller's Versuch nur die eine Seite desselben begreiflich machen, die andere aufheben würde. — In der That entspricht auch diesem Verhältnis das Verhalten Gottes zur Menschheit — man gestatte uns hier diese Antizipation. — Er erklärt uns zwar in seinem Worte um der Gattungssünde willen für verdammlich und todeswürdig, aber actu wird keiner um ihretwillen allein ewig verworfen, sondern erst, wenn er durch einen Akt bewußter Selbstentscheidung das Heil in Christo verworfen hat. Daß dies für den Christen seine volle Wahrheit habe, bedarf keines Beweises; peccatum originis actu non damnat renatum; ob es auch für Nichtchristen, für Heiden gelte, können wir erst späterhin untersuchen. Der negative Teil unseres Satzes entscheidet sich zunächst an der Frage nach der wirklichen Verdammnis der ungetauften Kinder. Unsere DD. aber beantworten diese Frage so, daß sie den innerhalb der christl. Kirche geborenen Kindern, wenn sie ungetauft sterben, die Seligkeit unbedenklich zusprechen, über die außerhalb derselben geborenen das Urteil suspendieren, weil darüber das Wort nichts geoffenbart habe. Dei arbitrio eos committimus, Gerhard Conf. cath. 1407. Aber sie führen doch eine ganze Reihe von Gründen an, welche die Seligkeit auch für sie hoffen lassen: insbesondere die Universalität der Gnade Gottes und des Verdienstes Christi, wie Calov V, 267*), Quenstedt III, 921, Hunnius zu Genes. 7; sodann die analogia fidei, ex qua constat, neminem absolute reprobari; solam resistentiam actualem, mediis fidei adversam, damnare, Dannhauer, Hodos. X. 1001, und Meisner

*) Cotta irrt, wenn er in der Anmerkung zu Gerhard L. XXI, 282 Calov unter diejenigen rechnet, qui infantes extra ecclesiam natos simpliciter damnant.

Op. I, 951: Falsum est, peccatum originale in infantibus extra ecclesiam esse causam adaequatam reprobationis; nuspiam enim in scriptura dicuntur homines tantum propter illud reprobari. Ganz so äußert sich schon Luther zu Gen. 17: „Denn obwohl die kleinen Kindlein mit sich auf die Welt bringen die angeborene Sünde, so wir die Erbsünde nennen, so ist es doch ein Großes, daß sie wider das Gesetz noch nichts gesündigt haben. Dieweil denn Gott von Natur barmherzig und gnädig ist, wird er sie deß nicht zur Verdammnis entgelten lassen, daß sie weder im A. Testament die Beschneidung noch im N. die Taufe nicht haben überkommen können." W. I, 1569. Man vergleiche auch seinen herrlichen Trostbrief bei Porta Pastorale Lutheri 138.

So hat denn unser §. auch in diesem Punkte das Zeugnis großer Autoritäten für sich.

§. 29.

Das Alles wird seine weitere Bestätigung und Ergänzung finden, wenn wir es nunmehr auch aus dem umgewandten Gesichtspunkt betrachten, aus dem des Verhältnisses Gottes zum Menschen. Daß dieses mit dem Fall ein anderes geworden sei, hat uns oben bereits das Schuldbewußtsein bezeugt; das Zeugnis des Schuldbewußtseins aber hat keineswegs bloß subjektive Bedeutung, es ist der Reflex eines objektiv veränderten Verhältnisses Gottes zum Menschen, der Widerschein, die Ankündigung desselben im Gewissen. In der subjektiven Thatsache, daß wir uns als Sünder von Gott ausgeschlossen und vor ihm verwerflich fühlen, vollzieht sich nur die objektive, daß Gott, der absolut Gute, auch seinerseits im Gegensatz zu dem Sünder steht, und ihn aus seiner Gemeinschaft ausschließt, aus der Gemeinschaft seiner Liebe. Dies ist eine im Wesen der göttlichen Heiligkeit begründete Notwendigkeit. Denn wie es dieser wesentlich ist, das ihr Entsprechende zu wollen, zu lieben, zu bejahen, so ist es ihr nicht minder wesentlich, gegen die Negation ihres Willens von Seiten der persönlichen Kreatur zu reagieren, sie von ihrem Wohlgefallen aus-, unter ihr Mißfallen und eben damit unter das Gericht der Verwerfung zu beschließen.

Das Resultat dieses Wechselverhältnisses, sofern es zunächst Inhalt der göttlichen Anschauung ist, ist aber die Schuld. Die Schuld hat demnach zwei Faktoren: die menschliche Sünde und die göttliche Heiligkeit, den Widerspruch des kreatürlichen Willens gegen den göttlichen und die Reaktion des göttlichen gegen den ihn negierenden, kreatürlichen. Wie sie nach der subjektiven Seite darin be-

steht, daß der Mensch in seiner selbstbewußten Persönlichkeit sich frevelhaft wider Gott erhebt, so ist sie ihrer objektiven Seite nach dies, daß Gott die Person des Sünders ebendeshalb als ihm mißfällig und verwerflich ansieht; aber weder das eine noch das andere, sondern die Bezogenheit beider Faktoren auf einander gibt ihren vollen Begriff. Beide sind, so zu sagen, durch eine innere Dialektik unzertrennlich mit einander verknüpft. Die menschliche Verschuldung provoziert notwendig die Schuldverhaftung des Sünders, das göttliche Schuldurteil über den Sünder; hat er sich dieses durch seine Sünde zugezogen, so steht es ihm nicht mehr frei davon loszukommen; mag er sie anerkennen oder nicht, in seinem Gedächtnis sie bewahren oder vergessen, die Schuld haftet an ihm kraft jener göttlichen Anschauung, die ihm seine Sünde zurechnet, d. h. ihn als den verantwortlichen Urheber derselben betrachtet und als solchen für verwerflich erachtet. Dies gilt nun wie von allen sündhaften Zuständen und Akten der einzelnen Individuen, so auch von jener That des Menschen (= der Menschheit), die den sündigen Gesamtzustand verursacht hat, und damit empfängt das §. 27 und 28 darüber Ausgesagte seine Begründung, die Schuld ihre objektive, permanente Bedeutung.

Die mißfällige Anschauung, welche Gott von dem Sünder hat, bleibt jedoch kein rein innerlicher Akt, keine bloße Intuition in Gott, sie wird zu einer realen wirksamen Beziehung Gottes auf die Person des Sünders, und diese Beziehung nennen wir den göttlichen Zorn. Der Zorn ist also die Energie der göttlichen Heiligkeit gegen die mit der Sünde und Schuld behaftete Person; an sich betrachtet nicht bessernde Liebe, nicht eine bloße Modifikation der Güte, nicht Mitleiden, Mitgefühl mit dem Sünder, sondern eine den Sünder abstoßende, perhorreszierende, negierende Richtung; seine Tendenz: Durchsetzung des heiligen Willens Gottes an der sündigen Kreatur, Negation der Sünde, Ausscheidung der mit ihr sich identifizierenden (sie beharrlich festhaltenden) Person des Sünders aus der Gemeinschaft mit Gott.

Die nächste Manifestation dieses Zorns an dem Menschen ist die, daß sie in sein Gewissen eindringt und damit das Schuldbewußtsein mit seiner Qual und Pein in ihm wirkt. In dem Schuldbewußtsein vollzieht sich also das Gericht der Verwerfung zunächst innerlich im Menschen; denn es bezeugt ihm nicht nur seine Verwerflichkeit vor Gott, es stößt ihn geradezu von Gott, von dem Angesicht Gottes hinweg. Wie ein Cherub mit dem Flammenschwert

treibt es ihn hinaus, wie ein zürnendes Auge blickt es ihn von innen an: wie eine Verkündigung des Fluchs tönt es in seiner Seele wieder. Es ist der Geist Gottes selbst, der den Sünder so das Feuer seines Zorns erfahren läßt auch wider seinen Willen, der ihm das Urteil spricht.

Der vollständige und schließliche Vollzug des Urteils aber ist nichts anderes, oder könnte wenigstens nichts anderes sein, als der Tod im vollsten, weitesten und tiefsten Umfang des Wortes, Todesgericht an Leib und Seele, Hingabe des ganzen Menschen in einen Zustand der Vernichtung, des Verlorenseins, der absoluten Verdammung.

Und sehen wir die Menschheit an, wie sie infolge des Falles ist, so gewahren wir auf ihrer Seite nichts, was den Eintritt dieser letzten Katastrophe abzuhalten vermöchte.

Da unser §. teilweise dieselben Verhältnisse wie der vorhergehende nur von einem andern Gesichtspunkte aus beleuchtet, die Schrift aber beide Betrachtungsweisen nicht von einander trennt, so haben wir dort bereits den Schriftbeweis gegeben. Es bedarf daher hier nur einiger näheren Erläuterung.

Die Schrift bezeichnet, oder vielmehr Gott selbst bezeichnet in der Schrift sein Verhalten gegen die Sünder sowohl negativ als positiv: die Abkehr des Menschen von Gott hat die Abkehr Gottes vom Menschen zur Folge, der *ἔχθρα εἰς θεόν* tritt die *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* entgegen. Beides sind nur die zwei Seiten desselben Verhaltens: indem sich Gott von dem Sünder abkehrt mit dem Wohlgefallen seiner Liebe, „sein Angesicht vor ihm verbirgt", entläßt er ihn nicht aus dem Bereich seiner Macht, sondern er bethätigt sich an ihm durch seinen Zorn. Daher steht beides in der Schrift häufig hart nebeneinander: Deuter. 31, 17. 32, 20—22. Jes. 1, 15. 59, 2. 64, 5. vgl. Deuter. 4, 24. Ps. 2, 12. Röm. 1, 18 ff. 2, 3—4. Kol. 3, 6. Eph. 5, 6. Hebr. 12, 29. Zorn ist selbstverständlich nicht identisch mit Strafe, denn Strafe ist der Effekt des Zorns, mit welchem Wort der allgemeine Sprachgebrauch einen Affekt, eine innerliche, heftig abstoßende Erregtheit des Gemütes bezeichnet. Gottes Zorn wird nun freilich kein leidenschaftliches Pathos, wohl aber Unwille und zwar ein energischer, ja brennender Unwille gegen den Sünder sein, *πῦρ καταναλίσκον*. Wie die Liebe, so ist auch der Zorn immer eine persönliche Beziehung, ein Verhalten gegen die Person des Sünders*). Man kann

---

*) [„Die Gerechtigkeit ist doch immer nur ein in seinem Wesen begründetes und sein äußeres Verhalten bestimmendes Gesetz: durch den Begriff des Zorns da-

sagen, er sei die Kehrseite der Liebe, ihr Korrelat, wie Laktantius: Si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios justosque diligit. Deshalb aber darf sein Wesen doch nicht als eine bloße Form der Liebe oder des Liebesverhaltens Gottes gegen den Sünder begriffen werden, nicht wie Schöberlein, als „Liebesschmerz", nicht wie Rothe, als „nur eine Modifikation der göttlichen Güte" u. dergl. Dagegen sprechen zunächst schon die verwandten, der Sache nach gleichbedeutenden Ausdrücke: Haß, Grimm, Entrüstung, Deut. 12, 31. 16, 22. Ps. 45, 8. Prov. 6, 16. Denn zwar ist das Objekt des göttlichen Hasses nach diesen Stellen nicht die Person des Sünders, sondern das Böse an sich, und insofern ist es ein absoluter, unversöhnlicher Haß — „das Böse kann für Gott nur Objekt absoluter Negation sein" (Rothe) — aber dieser Haß kehrt sich auch wider die mit dem Bösen behaftete Person, vgl. Ps. 5, 5—7. 11, 5. Prov. 11, 20. Joh. 3, 36, und insofern ist er Zorn, [hierin aber lehrt die Schrift ausdrücklich Gottes nächste und natürliche Reaktion gegen die Sünde erkennen, Röm. 1, 18. 4, 15. Eph. 2, 3.] Dagegen spricht ferner der diametrale Gegensatz, in dem die Zornesoffenbarung zu den Liebeserweisungen steht; die Tendenz des Zornes ist Negation, Austilgung der Gottlosen aus dem diesseitigen Leben, Exod. 32, 10. Deuter. 32, 20. 21. 22. Ps. 90, 11. 145, 20: „Er behütet die ihn lieben und wird vertilgen alle Gottlosen" — Austilgung aus der Gemeinde Gottes, aus dem Reiche Gottes, Luc. 13, 6—9, von dem Angesichte Gottes, Ps. 27, 9, auf der höchsten Stufe: Austilgung aus der Gemeinschaft Gottes, Hingabe in den ewigen Tod, in das ewige Verderben: Matth. 25, 41. Röm. 2, 3—9. 2. Thess. 2, 10. Offb. 6, 16. 17. 14, 10. 19, 20 f. 20, 10, *ἐκδίκησις, θλῖψις, στενοχωρία, ὄλεθρος αἰώνιος*. Es spricht weiter dagegen, die durch die ganze Schrift hindurchgehende Unterscheidung zwischen *παιδεία* und *τιμωρία*. In den Psalmen 6, 2. 38, 2. Jerem. 10, 24 u. a. a. O. wird Gott angefleht, nicht in seinem Zorn zu züchtigen, weil eben die Züchtigung in Zorn der Gegensatz zu der Züchtigung in Liebe ist; vgl. Prov. 3, 12. Das ganze Buch Hiob beruht auf der Voraussetzung, daß Strafe als Zornesäußerung und Züchtigung als Liebesäußerung verschieden sind, und Paulus sagt 1. Kor. 11, 31. 32: „So wir uns selber richteten (durch Selbstprüfung), würden wir nicht gerichtet, *κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν κόσμῳ κατακριθῶμεν*. So scharf ist dieser Unterschied ausgeprägt. Dazu kommt endlich, daß die Schrift die göttlichen Zorngerichte konstant nicht von der Liebe, sondern von der Heiligkeit (und Gerechtigkeit) Gottes herleitet und

---

gegen bringt der Gegensatz bis in das Innerste des göttlichen Lebens selbst." Kreibig, Die Versöhnungslehre, S. 128. Vgl. überhaupt Weber, Vom Zorne Gottes, S. 14 ff.]

sie als deren Manifestation betrachtet. Vgl. Jes. 10, 17: „Und es wird das Licht Israels zu Feuer und sein Heiliger zur Flamme", Jes. 5, 16. 24. Ezech. 28, 22. 36, 16 ff., insb. Offb 16, 5—7. 19, 2.

Nun sagt allerdings die Schrift auch, daß der Zorn nur eine kleine Weile währe, und läßt uns durch die Wolken und Wetter desselben hindurch in das Herz des Erbarmers schauen, vergl. die wunderherrlichen Stellen, Ps. 103, 9. 78, 38. Jes. 10, 25. 54, 7 f. 60, 10. Micha 7, 18, ja sie lehrt uns selbst im Zorn die heilsame, rettende Zucht der Gnade erkennen. Dies ist eine ebenso gewisse als trostreiche Thatsache, deren Grund sich später zeigen wird. Allein daraus folgt noch nicht, daß diese Manifestationen des Zorns nur Formen der Gnade seien und lediglich in die Kategorie der Besserungs- oder Heilmittel fallen. [Vielmehr stehen gerade auch in diesen Stellen, wie Jes. 54, 8. 60, 10, Zorn und Gnade als Gegensätze einander gegenüber.] Und Heilmittel werden jene Manifestationen doch nur denen, die sich durch sie von der Sünde scheiden und zu Gottes Gnade ziehen lassen, während sie für die Unbekehrten den Charakter der Strafgerichte behalten. [Über diesen ist der Zorn ein bleibender (Joh. 3, 36; vgl. 9, 41), der also seinen Zweck in sich selbst hat.] Und darum endigen die Zorngerichte da nicht, wo der Heilszweck unerreicht bleibt, vielmehr nehmen sie auch da ihren Fortgang, wo statt der Bekehrung Verfestigung und Verhärtung im Argen eintritt, ja sie gewinnen nun erst recht den Charakter der rächenden Strafe, z. B. Genes. 6. Genes. 19. Num. 16. vgl. Deut. 29, 24—29, weiter Jes. 1, 15. 20. 28 ff. 9, 12 ff. Jerem. 23, 20. 30, 24; Gerichte wie diese, oder wie das furchtbare Ende Jerusalems lassen sich schon nicht mehr als Heilmittel für die Schuldigen betrachten, denn es handelt sich nicht mehr um Besiegung der eingewurzelten Gottesfeindschaft durch Schmerz und Leiden, sondern um Wegtilgung aus dem Leben und der Gnadenzeit Auch kann man sich dagegen nicht wohl auf das künftige Leben berufen, als ob da der heilsame Erfolg erst nachkommen werde, denn nicht nur berechtigt uns die Schrift nirgends zu solchen Erwartungen, sondern sie bezeichnet jene Gerichte (z. B. Luc. 17, 30. Matth. 10, 15. 11, 22. 24.) als Vorbilder des letzten, an welchem die *ὀργὴ μέλλουσα* hervorbricht und auf ewig aus der Gemeinschaft Gottes ausschließt, was bis dahin die Gnade verworfen hat. Und gerade an dieser Schlußoffenbarung enthüllt es sich erst vollständig, was es um den Zorn ist. Hier vollends leidet jene Betrachtungsweise gar keine Anwendung mehr. Denn von ihr aus erschiene das Endgericht als ein unerträglicher Widerspruch Gottes mit sich selbst, es müßte entweder geradezu geleugnet, oder gegen den Sinn der Schrift umgedeutet, ja hinter dasselbe die Irrlehre von einer *ἀποκατάστασις πάντων* gestellt werden, was freilich häufig genug geschieht. Ist dies aber irrig, dann darf das Wesen des Zorns nicht als eine Form der Liebe,

er muß als die Bethätigung der göttlichen Heiligkeit, die nicht identisch, obwohl eins mit der Liebe ist (§. 16), gefaßt werden, und daraus erklärt es sich auch allein, warum Gott straft, es mag die Besserung des Sünders folgen oder nicht; denn eben weil sich darin seine Heiligkeit selbst genug thut, wird beide Male der Zweck erreicht. [Wenn freilich neuerdings Ritschl (Rechtf. u. Versöhnung II. 1874, S. 118 ff.) dem Zorne Gottes nur eine eschatolog. Bedeutung beimessen und als den Akt vorgestellt wissen will, der sich auf die Lebensvernichtung solcher Menschen bezieht, welche die Bundesabsicht Gottes durch sündiges Handeln durchkreuzen, wenn dieser Akt als endgiltige Willensentscheidung Gottes gegen die Widersacher seines Heilsratschlusses nur auf das der Erlösung entgegengesetzte Gebiet sich erstrecken, die Erlösungsabsicht ausschließen soll, so ist das gleichfalls irrig und nicht im Sinne der Schrift. Denn Objekt des göttlichen Zornes ist nicht bloß der endgiltige Widerspruch gegen Gott, nicht bloß die definitive Entscheidung wider seinen Heilswillen, sondern alles Böse; und es gibt nach neutest. Anschauung nicht bloß einen künftigen oder künftig möglichen Zorn, nicht bloß eine ὀργὴ μέλλουσα, sondern einen gegenwärtigen. Röm. 1, 18. 4, 15. Eph. 2, 3. Joh. 3, 36. Und gewiß ist Gottes Zorn, „seinem Ursprung nach eine Folgerung aus seiner Heiligkeit," allein es ist deswegen nicht so, daß der Gnadenwille Gottes und sein Zorneswille sich gegenseitig vollständig ausschließen, und daß daher, während die einen, die definitiv Ungehorsamen, dem vorher bestimmten Gerichtszorn übergeben werden, die andern schon durch die vorausgehende Erwählung Gottes außer Beziehung zum Gerichtszorn gestellt sind. Und ebensowenig ist die Ansicht begründet, daß im neuen Testament alle vorchristl. Sünde schon als im voraus vergeben, als bloße Unwissenheit betrachtet würde, für welche es also einer Versöhnung nicht bedurft hätte, sondern bloß der Offenbarung der Vatergüte Gottes, damit das Mißtrauen gegen Gott zerstreut würde. Vgl. Weiß, Bibl. Theologie des neuen Testaments, S. 104. 233. 256 f.]

Die kirchliche Theologie hat zwar von je die Ansicht vom göttlichen Zorn, als sei er nur eine Form der Liebe, verworfen, ihm selbst aber nur selten die gebührende Bedeutung zuerkannt. Die ältere, auch die protestantische Theologie ließ sich daran durch ihren zu abstrakten Gottesbegriff verhindern, nach welchem man Gott keine commotio, überhaupt kein Bestimmtwerden beilegen durfte (vgl. zu §. 9b). Deshalb ist ihr der Zorn nur ein bildlicher, anthropomorphischer Ausdruck für den effectus vindictae divinae (Augustin Enchir. 33, Gerhard Ex. Loc. II, 176, Dannhauer Hod. 204. Vgl. Weber, a. a. O. S. 40 ff.). Die DD. erwähnen ihn nur nebenbei; das Wesentliche des Begriffs aber haben sie in dem Abschnitt von der göttlichen Strafgerechtigkeit; weitaus am besten, insbesondere über das Verhältnis von Gnade und Gerechtigkeit, Hutter

Loci comm. p. 410 ff.: „Beide Eigenschaften sind in Gott an sich eins; aber in ihrer Bethätigung nach außen stehen sie allerdings im Gegensatz zu einander: justitiae enim effectus est, ut impii puniantur, damnentur morte aeterna; ein Gegensatz, der aber (in Christo) ewig in Gott vermittelt ist. Charitas itaque et ira simul stare potuerunt sine ulla contradictione, diverso nimirum respectu: ira videlicet, quoad homines in se, per se et ex se consideratos, ut peccatores; charitas et dilectio, quoad homines non amplius ex se et per se consideratos, sed in Christo . . . reconciliatos. Der Rationalismus hat beides, das Wort und die Sache, als einen Gottes unwürdigen Anthropopathismus weggeworfen: der zürnende Gott sei der alttestamentliche, der neutestamentliche der Gott der Liebe — als ob heilige Liebe auch nur denkbar wäre ohne heiligen Zorn. Um so energischer hat ihn schon Luther geltend gemacht, in demselben Maße, als er den erquickenden Odem der barmherzigen Liebe Gottes zu fühlen und zu preisen verstand. „Wir bringen, ruft er aus, wir bringen von Natur, wie wir empfangen und geboren werden, die Sünde mit in die Welt, und durch die Sünde kommt Gottes Zorn und Tod, daß wir alle verloren und verdammt sind . . . Nun ist solcher Zorn Gottes über die Sünde so groß und schwer, daß hier keine Kreatur sich hat können in's Mittel setzen, dafür Abtrag zu thun und Versöhnung zu erlangen; und die Verdammnis so schwer und ewig, daß auch kein Engel so mächtig gewest, der sie hätte aufheben können, sondern es hat müssen die einige Person, Gottes Sohn selbst kommen" u. s. w. Dieser Zorn ist ihm „die Kraft und Macht des Todes und der Hölle", seine Wirkung „die Furcht und das Erschrecknis des Gewissens vor dem ewigen Gericht Gottes"; „dieser Zorn und Grimm verzehret alles und macht, daß die Leute bald verschmachten müssen . . . wo er im Herzen gefühlt wird, da ist die Angst und Qual der Hölle und meint die Seele nicht anders, sie sei ewig von Gott verstoßen." Zu Ps. 6. v. 4. 7. 8. (Walch IV, 660. 262 ff. 269. 681). Ferner: „Ps. 90, 8 zeigt klärlich, daß wir Gottes Zorn und dem Tod unterworfen sind. Die Ursach aber ist diese, daß unser Fleisch im Paradies durch Adams Fall ganz verderbt ist" V, 781. Dasselbe was hier Luther als Wirkung des göttlichen Zorns, namentlich als Gefühl desselben betrachtet, leitet er anderwärts geradezu vom Teufel ab: „Gottes Zorn und Grimm ist, daß das Gewissen fühlet, daß es von Gott, vom Glauben verlassen sei, und wirket solches im Herzen der Satan, der den Tod, die Sünde und das Gewissen anrichtet und auf Unglauben, Verzweiflung und Gotteslästerung bringet mit seinen feurigen Pfeilen" IV, 1901. V, 1134 und an vielen a. OO. Man hat deshalb neuerdings behauptet, Luther habe die mittelalterliche Ansicht von einem zornigen Gott durch die Erkenntnis, daß Gottes Wesen die Liebe sei, überwunden. Dies sei das Prinzip seiner Theologie. Und es ist wahr, Luther nennt

die Liebe das Herz Gottes (s. o. S. 102 f.); er sagt wiederholt: „Der Gedanke von Gottes Zorn ist wohl an ihm selbst falsch und erdichtet (erdichtet von der menschlichen Vernunft), doch wird gleichwohl solcher Gedanke wahr, wenn du ihn für recht und wahrhaftig hältst"; er sagt: „Das ist eine falsche erdichtete Lehre, daß Gott mit den Sündern, so ihre Sünde erkennen, soll zürnen" (a. a. O. 719. 720); ja er sagt einmal: „O lieber Gott, weit, immer weit weg mit solcher Gerechtigkeit und gerechtem Gott, der ein verzehrend Feuer ist", V. 701. 747. Gleichwohl ist Luther weit davon entfernt, die Realität und Objektivität des göttlichen Zorns zu leugnen. Er weiß von keiner Liebe Gottes zu den Sündern außer in und durch Christus: „durch Christi Verdienst, um Christi willen ist Gott uns gnädig", setzt er daher wie überall so auch in den angef. St. erklärend hinzu (704. 717. 740), und dem entsprechend schreibt er auch jene kühnen Worte „eben nur für die, so ihre Sünden erkennen und Gottes Gnade in Christo ergreifen." Aber außer Christo und über die, so ihre Sünden nicht erkennen, waltet nur der Zorn, sie mögen ihn anerkennen, oder nicht; wenn nicht, am schwersten: „Wenn man sonst (abgesehen von Christi Verdienst und Verheißung) von der Natur und Eigenschaft der Sünde reden will, so hat der Sünder, auch der seine Sünde erkennet und fühlet, nichts anders denn Gottes ewigen Zorn und die gerechte Strafe verdienet. Daß er der Strafe und Gottes Zorn entgehe und entfliehe, hat er niemand zu danken, denn der Barmherzigkeit Gottes in Christo" *). Desgleichen zu Psalm 90: „Es sind große Dinge, spricht Moses, aber wer gläubet es, und wer fürchtet sich vor solchem deinem Grimm? Dein Grimm ist so groß, als du bist, darum ist es ein unendlicher, ewiger Zorn und unmäßiger Grimm, und dennoch fühlet solches der Mensch nicht. . . . Also sicher verachten sie Gott. Mitten im Leben sind wir im Tode beschlossen, und fürchten uns dennoch nicht, glauben auch nicht, sondern gehen ganz sicher einher, auch dann, wenn alle Gefährlichkeiten uns auf dem Halse liegen." V, 1148. Der Zweck des Zornes ist also nach Luther zunächst der, die Sünder durch Schmerz und Schrecken zur Buße und zum Glauben an die Gnade zu treiben. Sofern aber seine Schrecken den Menschen auch unter der Sünde fest und von Gott fern halten, Mißglauben und Verzweiflung wirken, überhaupt den Zweck der Gnade an ihm vereiteln können, insofern sieht Luther in ihm eine Wirkung des Argen d. h. ein Mittel für dieselbe. — Ähnliches findet man bei den trefflichen aszetischen Schriftstellern unserer Kirche, bei J. Arnd, Scriver, Heinr. Müller u. a.

*) Abgesehen von Christus nennt er Gott den Deus absolutus, — aber, sagt er, David rede nicht cum Deo absoluto, sed cum Deo vestito et induto verbo et promissionibus suis, ne excludatur a nomine Dei Christus, Erl. A. Opp. exeg. XIX, 22 f.

In und mit dem göttlichen Zorn ist auch die Schuld gegeben. Sie kommt hier in Betracht nach ihrer objektiven Seite, von welcher aus die subjektive Seite erst ihre rechte Ergänzung und Bewahrheitung empfängt. Die hiehergehörigen Schriftzeugnisse s. S. 195. Den Begriff der Schuld bestimmt Gerhard Loc. X, 366: Reatus proprie loquendo non est ipsa peccati poena, sed obligatio ad poenam, qua homo redditur reus, obnoxius irae Dei, genauer Baier P. II, 1, §. 15, der zwischen reatus culpae und poenae unterscheidet und dort das subjektive, hier das objektive Moment hervorhebt. Reatus, identisch mit culpa, ist die obligatio, qua quis sub peccato per ipsum peccatum constrictus tenetur, ut revera sit et dicatur peccator, peccati reus; sofern aber die Sünde als Übertretung des Gesetzes eine Beleidigung (offensa) Gottes, des Gesetzgebers und Herrn ist: hominem offendentem poena dignum constituit, aut debitum subeundi poenam ei contrahit. Julius Müller bezeichnet als die Momente der Schuld: erstlich die Zurechnung der Sünde, sie wird dem Menschen, in dem sie ist, als ihrem Urheber zugeschrieben; zweitens das Verdammungsurteil, welches ein Zwiefaches involviert: negativ die Ausschließung aus der Gemeinschaft mit Gott, und positiv die Verbindlichkeit, dem übertretenen Gesetz Genüge zu thun. Darauf hin setzt er dann ihren Begriff darein, daß der Sünder dem Genugthuung fordernden göttlichen Gesetze, in letzter Beziehung der Heiligkeit Gottes, welche in der unverbrüchlichen Majestät des sittlichen Gesetzes sich offenbart, verhaftet ist. I, 264 ff. Am besten Günther, der die Schuld als Wechselverhältnis, als die notwendige Konsequenz des Widerspruchs der Kreatur gegen Gott faßt, Vorschule II, 121 f.: „Der subjektive (menschliche) Akt in seiner Richtung auf Gott wird zur sogenannten Beleidigung für Gott, d. h. zur Sünde, wenn er dem Willen Gottes nicht entspricht, sondern widerspricht. Ich sagte: zur sogenannten Beleidigung — weil diese, hinter und über aller Benennung, von Seite Gottes nichts anderes ist, als die mißfällige Anschauung eines Widerspruches, in welcher der Anschauende, als die ewige Wahrheit selber, auch die lebendige Negation desselben ist, dem er seinen Beifall versagen muß. . . Diese Negation Gottes ist nun zugleich Reaktion, ein Widerspruch gegen den fremden und eine Affirmation seines eigen Willens. Das Produkt aber von der Wechselseitigkeit im Verkehr ist die Schuld — ein Produkt, welches sich formal auch da noch im Subjekte erhält, wo bereits der reale, d. h. lebendige Verkehr abgebrochen ist, indem seine Bedingung keine andere ist, als der Gottesgedanke in der Kreatur, der mit dem Selbstbewußtsein der letztern steht und fällt." — „Schuld ist der Sünde wesentliche Form, d. h. von ihr als subjektivem Akte so wenig zu trennen, als die Beleidigung und das Mißfallen des Beleidigten." [Tiefgehend und wertvoll sind auch die Erörterungen Dorners (Glaubenslehre

II, 1) über unsern Begriff, wenn er da erklärt (S. 105 f.), wie das in Gottes eigenem Willen gegründete Gesetz der Übertretung gegenüber seine unverletzliche Heiligkeit bewahrt und ihm daher der sündige Mensch in doppelter Weise verhaftet bleibt, indem es den Übertreter selbst mit seiner That als verwerflich, an Lebenswert verringert bezeichnet und indem es sich gegen ihn, der es mit seiner Sünde in Frage gestellt hat, behauptet und ihn darum als strafwürdig bezeichnet. Nachdrücklich betont Kähler (Wissenschaft der christl Lehre S. 301 f), daß für den Begriff der Schuld das Verhältnis zu Gott in Betracht kommt. Gott fordert in allen einzelnen Handlungen immer wieder dieselbe eine Handlung, nemlich die Selbsthingabe der Person, die Selbstbestimmung für Gott und seinen Willen. Versagt nun in der Sünde der Mensch sich selbst Gott, bleibt er sich ihm schuldig, so darf diese Schuld auch eine unendliche genannt werden.] — Das Festhalten dieses objektiven Momentes in der Schuld ist von unendlicher Wichtigkeit auch für die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung.

Die Schuld haftet also an dem Menschen ganz abgesehen davon, ob sie ihm zum Bewußtsein kommt oder nicht. Indem sie aber in sein Bewußtsein eintritt, entsteht das Schuldbewußtsein. (S. 195). Dieses ist mithin nicht nur von der Schuld, sondern auch von der Reue wohl zu unterscheiden. Denn die Reue ist immer schon eine vom heil. Geist hervorgerufene heilsame Bewegung des menschlichen Geistes, das innere Selbstgericht, wovon 2. Kor. 7, 10, während das Schuldbewußtsein zunächst ein bloßes Erleiden ist, eine Stimme, die in das Innere des Menschen hereinruft, eine Macht über ihn, die ihn auch wider seinen Willen ergreift. Man vergleiche, was wir oben aus Luther über die Empfindung des göttlichen Zorns anführten und was die Apologie Art. VI, n. 10 in gleichem Sinne sagt, obschon darin das Wesen des Schuldbewußtseins nicht mehr ganz in seiner reinen Objektivität ausgedrückt ist Völlig zutreffende Belege enthalten Ps. 32, 3. 4, insbes. Röm. 1, 32, sodann die beiden von Jul. Müller beigebrachten Stellen aus Tacitus Ann. VI, 6 und aus Sueton's Nero 34, wo es heißt: Neque tamen sceleris conscientiam unquam postea ferre potuit, saepe confessus, exagitari se materna specie verberibusque Furiarum ac taedis ardentibus Wir fügen hinzu Cicero de legg. I, 14: Poenas luunt non tam judiciis (quae quondam nusquam erant, hodie multifariam nulla sunt; ut sint tamen, persaepe falsa sunt), quam conscientia: ut eos agitent insectenturque furiae, non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae, fraudisque cruciatu. Pro S. Roscio Amer c. 24, 67: Nolite enim putare, quemadmodum in fabulis saepenumero videtis, eos, qui aliquid impie scelerateque commiserint, agitari et perterreri Furiarum taedis ardentibus. Sua quemque fraus et suus terror maxime vexat, suum

quemque scelus agitat amentiaque afficit, suae malae cogitationes conscientiaeque animi terrent. Hae sunt impiis assiduae domesticaeque Furiae. Am tiefsten spricht sich darüber unter den Römern Juvenal Satyra XIII, 190—245 aus, eine Stelle, die ganz nachgelesen sein will*). Die eigentliche Grundstelle aber ist Aeschylus Choeph. 1010–1062 (ed. Dindorf.) worauf auch die folgenden Tragiker zurückgehen, wie Euripides Orest. 284–292**).

Damit daß dem Menschen die Schuld zum Bewußtsein kommt, ändert sich die Form des Gewissens (S. 115). Es wird jetzt zum Zeugnis wider ihn, und da in diesem Zeugnis der Geist Gottes selbst sich an ihm bezeugt, so findet allerdings auch nach dem Falle noch ein fortwährender Verkehr Gottes mit dem Menschen statt. Aber es ist dies weder eine Liebesgemeinschaft noch ein Wechselverkehr. Schön sagt darüber Günther, Vorschule I, 153 f.: „Erwägen wir die Erfahrungen und Thatsachen auf dem Gebiete des Geisteslebens, so ergibt sich ganz ungezwungen, daß eine persönliche Macht dem Menschengeiste bald warnend bald rächend gegenübertritt, — nicht aber die bloß subjektive Autorität und Gewalt des innern Gesetzes. Wie käme es auch sonst, daß gerade in dem Momente, wo der Geist glaubt, mit diesem Gegner fertig geworden zu sein, dieser gegen seinen Willen in der Nacht seiner Seele vor ihn hintritt, und wie der Engel mit Jakob, so mit ihm ringt bis zur Morgenröte, sei es nun, daß diese ihm auf dem Schaffote oder in der Einöde aufgehe. — Eine Spekulation, die auf diesen Zweikampf und auf sein Gottesurteil keine Rücksicht nimmt, die zieht zwar gelähmt, wie Jakob an der Hüfte, aber ohne Segen vom Schauplatze der Spekulation. Gleich treffend ist auch die populäre Definition des Gewissens als Stimme Gottes, gleichsam eines Nachhalles von jener ursprünglichen im Paradiese, die da lautete: Adam, wo bist du?! Es ist also im Gewissen, in objektiver Beziehung, etwas, was sich mit dem Tone und der Stimme, nicht aber mit dem Lichte und der Farbe in Parallele setzen läßt; sowie andererseits in subjektiver Hinsicht jenem Tone ein Gehör und Horchen (das für den Willen ein Gehorchen werden soll), nicht aber ein Schauen des Lichtes entspricht. . . . Wir sehen daraus, daß es selbst in der unmittelbaren Offenbarung Gottes an den Geist verschiedene Weisen gibt, ohne eben eine Vereinigung Gottes

*) Z. B. v. 195.

Poena autem vehemens ac multo saevior illis,
Quas et Caedicius gravis invenit et Rhadamantus:
Nocte dieque suum gestare in pectore testem,

und v. 222:

Hi sunt, qui trepidant et ad omnia fulgura pallent,
Cum tonat, exanimes primo quoque murmure caeli.

**) Vgl. dazu Kähler, Das Gewissen. S. 147 f.

mit dem Geiste, d. h. eine lebendige Wechseldurchdringung zu sein. Das Gewissen als Lebensverkehr involviert noch keinen Liebesverein." „In dem positiven göttlichen Gesetz tritt dann dieses innere Gottesgericht dem Menschen auch von außen, zurechnend und verdammend entgegen." *).

Daß der Tod ein Gericht ist, welches in dem ersten Adam das ganze Geschlecht getroffen hat, steht uns bereits fest. Vergl. S. 198. 212. Hier fragt es sich, in welchem Sinne er dies ist. Die Schrift bezeichnet ihn als positive göttliche Strafe der Sünde; nicht als die nur natürliche Folge der Sünde. [Wohl ist der Tod dieses auch, indem die Sünde in ihm ihre Konsequenzen vollzieht: aber diese Konsequenzen sind doch von Gott geordnet und bezeugen sich dem Menschen ausdrücklich als Gottes richterlicher Wille. Die sittliche Scheidung von Gott in der Sünde zieht mit Notwendigkeit die Scheidung vom Leben Gottes nach sich. Die Sünde selbst ist als Abwendung von der Gemeinschaft mit Gott, dem Urquell des Lebens, selbst schon etwas Todhaftes (Eph. 2, 1. 5, 5. 14. Kol. 2, 13). Und so ist es, wie Frank sagt „ein Rückschlag von Seiten des absoluten Gottes, welcher sich an dem vollzieht, der statt in ihm Leben und volle Genüge zu suchen, sie in sich und in außergöttlichen Gut sucht, ein Rückschlag, der sein Leben auflöst und der Nichtigkeit überliefert."] Wenn es also Genes. 3, 19 mit Beziehung auf Genes. 2, 17 heißt: „Staub bist du und zum Staube sollst du zurückkehren", so ist dies keine bloße Deklaration einer bereits innerlich eingetretenen Folge des Falls, sondern Ankündigung einer Strafe, die nunmehr eintreten soll. Und worin anders kann diese Strafe bestehen, als darin, daß Gott durch Wirkung seines Zornes den Tod in die Natur des Menschen einführt? In dem Zorne Gottes hat er nach Ps. 90, 7 seinen Grund, als ein göttliches Strafverhängnis wird er durch das ganze Alte Testament hindurch angesehen, und der Apostel nennt ihn ausdrücklich *κρίμα, κατάκριμα*, Röm. 5, 16. 18; vgl. v. 12. 1, 32; ja der Zusammenhang von Genes. 3, 19 mit dem unmittelbar Vorhergehenden läßt ihn in demselben Sinne, wie den über die Erde ergangenen Fluch, als ein unmittelbares Gottes-

*) [Die neueste Untersuchung über die Geschichte des vorliegenden Begriffs (Kähler, a. a. O) kommt zu dem bedeutungsvollen Resultat, daß es zunächst das anklagende, das s. g. böse Gewissen ist, dessen man sich klar bewußt wurde. Es war in Griechenland und Rom die Zeit der Abwendung von der überlieferten Gemeinsitte, als das sittliche Bewußtsein sich auf diesen inneren Gerichtshof zurückzog. „Indem sich der Einzelne hier der Vormundschaft der wankenden sittlichen Volksanschauung entzieht, stößt er im eigenen Herzen auf eine sittliche Bindung. . . . Was er ehedem im grausen Bilde der Phantasie aus sich heraus versetzte, das erkennt er nun als innerstes Eigentum, als die dauerhafteste Mitgabe seiner geistigen Ausstattung." (S. 199 f.).]

gericht erkennen. Dem widerspricht nicht, daß Joh. 8, 44 der Teufel *ἀνθρωποκτόνος ἀπ ἀρχῆς* und Hebr. 2, 14 *ὁ τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχων* genannt wird. Er ist Verursacher des Todes wie der Sünde. Indem er den Menschen zur Sünde verführt, bringt er ihn um das Leben, und wie er mittelst der Sünde über ihn herrscht, so übt er auch in dem Tode Macht über ihn. Beides aber nur mittelbar und unter göttlicher Zulassung; nicht so, als ob der Tod an ihm seine letzte Kausalität hätte.

Das Wesen des Todes selbst geht übrigens keineswegs in dem Sterben des Leibes auf: was die Schrift Offenb. 2, 11. 20, 6. 21, 8 den *δεύτερος θάνατος* nennt, dieses völlige Verlorensein des ganzen Menschen, diese Hingabe in einen qualvollen Strafzustand, der nicht Vernichtung der Persönlichkeit, nicht einmal der leiblichen Substanz, sondern die völlige Scheidung nach Seele und Leib von dem göttlichen Leben ist — darin erfüllt sich erst vollständig das Wesen des Todes*). — Ob sein Eintritt für die Protoplasten auch natürlich vermittelt gewesen sei, ob durch Wirkung der verbotenen Frucht, oder durch Einwirkung des Satans, oder durch Rückwirkung des ethischen Verderbens auf ihre leibliche Natur, oder endlich, ob lediglich durch die Versagung des Lebensbaumes — darüber erklärt sich die Schrift nicht bestimmt; jedenfalls aber verlangt sie, daß alle diese Vermittlungen immer nur als Mittel des positiven göttlichen Todesgerichtes angesehen werden. Dieser Gesichtspunkt muß der dominierende bleiben, jede Erklärung, die ihn aufgibt, wird irrig sein.

Die kirchliche Theologie hält ihn im allgemeinen fest, während sie alle jene Erklärungsversuche teils einzeln, teils zusammen anwendet. Als Repräsentanten der altkirchlichen Anschauung nennen wir Athanasius und Augustinus. Nach Athanasius ist der Mensch seiner Natur nach sterblich und vergänglich, weil aus nichts geschaffen, aber durch die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos des ewigen Lebens fähig. Es war seine Bestimmung in dieser Gemeinschaft ewig und selig zu leben. Das Verbot hatte den Zweck ihn in der verliehenen Gnade zu bewahren und vor dem Abfall zu warnen; es zeigte ihm im voraus die Folgen davon. Kehrte sich nun der Mensch, durch den Teufel betrogen, von der Gemeinschaft mit dem Worte ab, dem Sinnlichen, Irdischen, Nichtigen zu, so fiel er eben damit in die seiner Natur von Haus aus eigentümliche Vergänglichkeit zurück und dem angedrohten Todesgericht anheim. Des wahren Seins verlustig, versank er in das Verderben des Todes, dessen Ende die völlige Vernichtung des Menschen gewesen wäre. (De inc. 3. 4. 6. *ἡ παράβασις εἰς τὸ κατὰ φύσιν, εἰς τὴν κατὰ φύσιν φθορὰν*

*) Daß dieses Ende nicht sofort mit dem Falle eintritt, hat seinen Grund nur in der dazwischentretenden Gnade.

αὐτοὺς ἐπέστρεψεν). So ist er sich selber Urheber der *φθορὰ τοῦ θανάτου* geworden c. 5. Hier ist also der ethische Gesichtspunkt der vorherrschende; der Tod, als Vernichtungsprozeß der Kreatur, der gleichsam naturgesetzliche Rückschlag der Sünde; die göttliche Gerechtigkeit aber bewährt sich darin, daß sie die Menschen unter jenem Gesetz geschaffen hat und es hernach gegen sie aufrecht hält. Des Baumes wird dabei zwar Erwähnung gethan, aber nur nebenher, fast wie eines Symbols.

Anders Augustinus, im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Urstand. Auch nach ihm hatte der Leib des ersten Menschen noch die Möglichkeit des Sterbens an sich, allein diese Möglichkeit war nach der andern Seite die Fähigkeit auch nicht zu sterben, mithin eine relative Immortalität der Natur, die durch den Zugang zum Holz des Lebens bedingt war, de Gen. ad lit. I, 20. 21 (S. o. S. 168). Durch die Ursünde ist jene Möglichkeit verwirklicht worden; der Tod, die Sterblichkeit senkte sich als wirksames Prinzip in die Natur des Menschen ein und wirkte von da an zerstörend und auflösend in ihr fort, wie ein tötliches Gift, das einmal in den Organismus eingedrungen ist, de civ. D. XIII, 23: Eo quippe die mutata in deterius vitiataque natura . . mortis in eis (in protoplastis) corporalis necessitas facta est; de pecc. mer. et rem. I, 16: Quamvis multos annos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Indem nun diese Notwendigkeit des Sterbens, welche an die Stelle des ursprünglichen posse non mori trat, mit der Natur (durch die Zeugung) auf alle übergeht, wird das ganze Leben der Menschheit von dem Moment der Übertretung an ein fortwährendes Sterben, eine kontinuierliche Detraktion des Lebens, ein unaufhaltsames, schnelleres oder langsameres, Eilen zum Tode. Was wir Tod nennen, ist eigentlich nur die völlige Ausgeburt dieses Auflösungsprozesses; seine Symptome: die Krankheiten und Schmerzen des Leibes, die Mühsale des Lebens, samt den Regungen der Fleischeslust in den Gliedern. Vgl. de Civ. D. XIII, 1. 3. 9: Idem ipse igitur simul est moriens et vivens; sed morti accedens, vita decedens, adhuc tamen in vita, quia inest anima corpori, nondum autem in morte, quia nondum abscessit corpore etc. Ebd. c. 10. 11. 15. 23. — Diesen leiblichen Tod faßt nun Augustin nicht, wie Athanasius thut, als substanzielle Vernichtung der Kreatur, und unterscheidet ihn genauer von dem geistlichen, mit dem er ihn allerdings auch in die engste Verbindung setzt. „Es gibt, sagt er, mannigfache und viele Tode; die Drohung der Genesis umfaßt sie alle (omnes mortes): den ersten: der selbst wieder zwei Momente in sich begreift, die Trennung Gottes von der Seele, und die Trennung der Seele vom Leibe (mors animae fit cum eam deserit Deus, sicut mors corporis cum id deserit anima), und der sich darin vollendet, daß die Seele ohne Gott und ohne Leib auf eine

Zeit lang gestraft wird (totius hominis mors); den zweiten, der darin besteht, daß die Seele mit dem Leibe wieder verbunden ewige Strafen erleidet. Wie nun alle diese Momente des Einen Todes (omnes mortes) in jener Drohung zusammen beschlossen sind, so verwirklichen sie sich auch alle, wenn sich der Mensch in der Sünde von Gott scheidet, und zwar so, daß erst der Tod der Seele, dann der des Leibes eintritt, womit sich der erste vollendet, und sodann der andere nachfolgt, wofern nicht der Mensch durch die Gnade davon befreit wird", de Civ. D. XIII. c. 12, 14, de Tr. IV, 13. In der Totalität dieser Momente ist der Tod Folge und Strafe der Sünde zumal. Inwiefern speziell der leibliche Tod? — darauf antwortet Augustin: er ist Strafe, weil er nicht vermöge eines der leiblichen Natur inhärierenden Gesetzes (non lege naturae) sondern kraft des göttlichen Strafurteiles erfolgte, XIII 15, de pecc. mer. I, 3; dieses Strafurteil selbst aber ist der Vollzug jenes Gesetzes, unter dem sie geschaffen waren: Ita enim condiderat Deus homines, ut perfuncto obedientiae munere sine interventu mortis immortalitas et beata vita sequeretur, inobedientes autem mors plecteret damnatione justissima, de civ. Dei XIII, 1. 3. Näher weist dann Augustin die Meinung ab, als ob der Baum der Erkenntnis den Tod in sich getragen habe: Lignum non malum — erst das Verbot gab ihm jene Bedeutung de pecc. mer. et rem. II, 21; — andererseits aber erklärt er dann doch den Eintritt des Todes bald aus der Entziehung des Lebensbaumes, an dessen Fortgenuß die Unsterblichkeit geknüpft war, bald aus einer durch das göttliche Gericht herbeigeführten Verderbung der Natur (damnatio naturam mutavit in pejus), bald aus beiden zugleich (de civ. D. XIII, 3. 23. Vgl. Op. imperf. VI, 7. Wie sich aber beides vermittelt, zeigt er nicht näher. — Um so entschiedener spricht sich Luther aus. Er bemerkt zu Gen. 3, „daß der Baum diese Kraft, lebendig zu erhalten, nicht aus seiner Natur, sondern aus Kraft und Gewalt des Wortes gehabt habe, wie auch der Baum des Erkenntnisses nicht darum getötet habe, daß die Früchte an ihm giftig und tötlich gewesen seien, sondern daß das Wort gleichwie ein Zettel daran geheftet war, in welchem geschrieben war, welches Tages du davon essen wirst, wirst du des Todes sterben." (Walch. I, 417. 418.) Also positives Strafgericht vermöge des lebendigen Wortes Gottes, Manifestation des göttlichen Zorns. Als solche unterscheidet sich der Tod des Menschen von dem Sterben, welchem die übrigen Geschöpfe unterliegen: „Denn obgleich die Tiere auch sterben, so ist doch ihr Sterben nicht ein Zorn Gottes, sondern eine vergängliche Not, von Gott verordnet und ihnen aufgelegt, nicht zur Pein, sondern daß es Gott sonst also gut däucht oder gefället. Aber der Menschen Tod ist ein Jammer, und fürwahr ein ewiger, unendlicher Zorn, weil der Mensch eine solche Kreatur ist, die dazu geschaffen, daß sie in Gehorsam göttliches Worts leben und Gott gleich-

förmig sein sollte; sie ist nicht zum Sterben geschaffen, sondern der Tod ist aufgesetzt zur Strafe der Sünden, wie Gott zu Adam sprach: „Welches Tages du von dieser Frucht issest, wirst du des Todes sterben", 1. Mos 2. v. 17. . . . „Derohalben ist der Menschen Tod nicht gleich als der andern Bestien Tod, die aus oder nach natürlichem Gesetze sterben; ist auch nicht ein Tod, der aus Zufall kommt oder vergänglich sei; sondern ist ein Tod (daß ich also rede), der zuvor ist gedroht worden, und kommt vom zornigen abgewandten Gott." „Und in diesem Wörtlein begreift Gott alles Geschlecht der ersten Eltern"; zu Ps. 90, W, V. 1105. Dabei hebt Luther, dem Manichäismus gegenüber, ausdrücklich hervor, daß es nicht ein böses Prinzip, sondern Gott selbst sei, der uns diesen Tod mit Recht auflegt um der Sünde willen. Häufig faßt er jedoch den Begriff des Todes so weit, daß er darunter das ganze äußere und innere Elend der Sünde, den Stachel des Gewissens, das Gefühl der Verdammnis, ja die Verdammnis selbst begreift, und so den Tod in dieser seiner ganzen Tiefe gefaßt, sagt er dann von ihm dasselbe, was vom Zorn. „Solchen Stachel, Spieß und Gift des Todes habe ich schon oft fühlen und schmecken müssen, daß mir der Angstschweiß darüber ausgebrochen ist." V, 1276. 1503.

Die protestantischen Dogmatiker schließen sich an die Augustinischen Voraussetzungen und Bestimmungen an. Der Tod ist solutio animae et corporis (Gerhard, L. XVII, 52), genauer: privatio vitae hominum corporalis ex dissolutione animae et corporis proveniens, (Baier, I. cap. 8 §. 2) so jedoch, daß ihnen als die eigentliche Konsequenz desselben immer der ewige Tod im Hintergrund steht. Seine Ursachen sind: die Verführung des Satans, die Schuld des Menschen, der Zorn Gottes. Der Satan ist der Urheber, sofern er den Menschen zur Sünde verführt hat, welche den Tod nach sich zog; der Mensch, sofern er sich durch seine Sünde sowohl die Todesschuld als die Notwendigkeit des Todes zuzog; Gott, als der gerechte Richter und Rächer der Sünde; peccatum iram Dei provocavit, ira Dei mortem induxit. Gerhard, L. XVII, 30—55. Dieses Todesgericht selbst betrachten sie vorherrschend als ein unmittelbares, jedoch nicht ohne an die Vertreibung des Menschen aus dem Bereiche des Lebensbaumes zu erinnern, aber auch ohne irgend etwas Näheres darüber auszusagen. Nur darin gehen sie über die VV. hinaus, daß sie der socinischen und teilweise auch der katholischen Theorie gegenüber die ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen als eine Bestimmtheit der Natur fassen, mithin durch die Sünde nicht nur die necessitas moriendi, sondern die mortalitas naturalis selbst entstehen lassen, Gerhard a. a. O. 43. Hutter 420. Beides sei gar nicht zu trennen; eignete letztere den Protoplasten, so fehlte auch die erstere nicht; was doch jedenfalls irrig sei. Damit weisen sie also jenen Erklärungsversuch ab, der auch neuerdings von

manchen Theologen vertreten wird. Und das mit Recht; denn war die menschliche Natur an sich sterblich, und unsterblich nur in Folge einer besonderen Gnadengabe, der Tod also ein bloßes Zurückfallen in den status naturalis, so läßt sich weder das natürliche Grauen erklären, das der Mensch vor ihm empfindet, noch die widernatürliche Wirkung, die er hat, noch endlich die Art, wie die Schrift von ihm redet. „Wie soll denn das, was die Natur destruiert, was Strafe der Sünde und durch des Teufels Neid in die Welt gekommen ist, wie sollte das, wenn auch nur als Potenz, als inclinatio naturalis dem Menschen per naturam et ex creatione geeignet haben?" — fragt Gerhard. Nein, nicht heraus aus der leiblichen Natur des Menschen ist der Tod gebrochen; aber auch nicht aus der geistigen Natur in die leibliche herein, so daß er nur die gleichsam naturgesetzliche (wenn auch in anderem Sinne widernatürliche) Konsequenz der sittlichen Depravation wäre, wie z. B. J. P. Lange sagt: „der Tod bricht aus der pneumatischen Sphäre in die psychische und physische herein, die Sünde ist der Tod im Zentrum des menschlichen Lebens, der Tod die Erscheinung der Sünde in der Peripherie desselben", oder wie man auch sonst es ausdrückt: „daß die Zerrüttung, die Erkrankung des geistigen Lebens sofort auch die des leiblichen Organismus herbeigeführt habe." Denn hiernach wäre der Tod nur insofern Strafe, als die Sünde, vermöge der gottgeordneten Wechselwirkung des geistigen und leiblichen Lebens sich selber strafte. Allein dem stehen die vorhin angef. Stellen entgegen, nach welchen der Tod positives Gottesgericht ist. Wir werden uns daher seinen Eintritt nicht aus dem gegenseitigen Verhältnis jener beiden Sphären des menschlichen Lebens (deren Rapport wir übrigens vollkommen anerkennen), sondern aus dem Verhältnis und Verhalten Gottes zu dem Menschen zu erklären haben. Wie die Gemeinschaft desselben mit Gott auf der entgegenkommenden Gemeinschaft Gottes mit ihm beruht, wie jeder Fortschritt auf dem Wege seiner Entwicklung nur mittelst göttlicher Einwirkung auf ihn zu Stande kommen kann, und wie namentlich der bestimmungsmäßige Übergang von dem natürlich seelischen Leibesleben in's pneumatische ohne eine solche gar nicht erfolgen konnte, so muß umgewandt auch der Abfall des Menschen eine Einwirkung Gottes auf ihn provoziert haben, nicht ein bloßes Sichselbstüberlassen desselben; ein solches hätte auch noch gar nicht notwendig diesen Tod, die Lösung des Bandes zwischen Seele und Leib, zur Folge gehabt, sondern etwa ein Versinken des Menschen in's Nichts, nicht einmal jene totale Korruption des ganzen ungeteilten Menschen, wie sie im zweiten Tode eintritt; denn auch dieser ist nicht ohne göttliche Wirkung zu denken. Hier aber greift Gott richtend in die Natur des Menschen ein und reißt das von ihm selbst geknüpfte Band, ja er reißt die von ihm gesetzte organische Einheit ihrer beiden Seiten auseinander. Nur diese Erklärung thut

der Sache genug. Eine dritte, noch übrig bleibende, die den unmittelbaren Grund des Todes in dem Genuß der verbotenen Frucht sieht, hat für mich unüberwindliche Schwierigkeiten und muß jedenfalls, auch wenn sie richtig sein sollte, der obigen Erklärung untergeordnet werden*).

§. 30.

In den vorigen §§. ist implizite bereits sowohl die Erlösungsfähigkeit als die Erlösungsbedürftigkeit des abgefallenen Geschlechtes enthalten. Wir brauchen das dort Gesagte nur unter diese Gesichtspunkte zu stellen, so ergibt sich beides von selbst. Die Erlösungsfähigkeit beruht darauf, daß, wie wir sahen, durch die Sünde das Wesen der menschlichen Natur, obwohl korrumpiert und alteriert, doch nicht zerstört und vernichtet ist. Der Mensch ist noch immer als Persönlichkeit Organ für die göttliche Einwirkung; er besitzt in dem unveräußerlichen Vermögen der Vernunft und des Willens noch immer die Fähigkeit Gott zu erkennen und von seinem Willen sich bestimmen zu lassen, eine Fähigkeit, welche die Macht, dem göttlichen Impuls zu widerstreben und ihn abzuweisen, zur negativen Bedingung hat. Aber diese Erlösungsfähigkeit ist an sich nur die rein formale Empfänglichkeit, die bloße Bestimmbarkeit durch die Gnade (capacitas passiva); abgesehen von dem, was Gott an dem gefallenen Menschen thun wird, kann er es, von sich aus, nicht einmal zu einer wirklichen Rezeptivität, geschweige zu einer Präparation auf die Gemeinschaft mit Gott bringen. Denn wenn diese schon von vorn herein nur durch die entgegenkommende Einwirkung und Mitteilung Gottes an den Menschen möglich war (§. 19), so wird ihre Wiederanknüpfung für ihn schlechterdings unmöglich sein, nachdem er sie in frevelhafter Selbstüberhebung abgebrochen hat. Denn damit hat er sich einerseits von der Quelle des Lebens und der Kraft geschieden, andererseits seiner Persönlichkeit jene ungöttliche, selbstsüchtige Richtung gegeben, welche wir als das Wesen der natürlichen Sündhaftigkeit bezeichneten (§. 27). Der Abfall vom Leben aber ist unmittelbar Hingabe in die Ohnmacht zum Guten, Verlust der sittlichen Freiheit, d. h. der Freiheit des Menschen, sich dem Willen Gottes, oder, was dasselbe, seiner göttlichen Idee,

*) Mit dem Inhalt dieses §. soll nicht geleugnet werden, daß der Zorn und der Tod in dieser Gestalt auch noch unter einen andern Gesichtspunkt fallen, vgl. §. 32; aber dieser kann hier noch nicht in Betracht kommen.

seinem wahren Wesen gemäß zu bestimmen, und die verkehrte Richtung der Persönlichkeit ist das treibende Prinzip ihrer Selbstbestimmung. Denn das Ich bestimmt sich seiner Neigung gemäß; diese Freiheit ist ihm annoch geblieben. So wenig wird also von da aus eine Änderung der alten Sinnesrichtung, so wenig eine Umkehr zu Gott, oder auch nur ein Anfang dazu ausgehen, daß vielmehr die ganze weitere Lebensbewegung in der einmal eingeschlagenen Bahn unaufhaltsam sich fortbewegen wird. Es kann ja gar nicht fehlen, daß die innerste Neigung des Herzens auf die von ihm ausgehenden Akte des Wollens, Denkens und Handelns influiere und in irgend einem Grade sich in ihnen ausspräge. Wie die Wurzel so der Baum, wie der Baum so die Frucht. Die einzelnen sündigen Akte aber wirken dann wieder auf den sündigen Grund zurück und potenzieren das angeborene Verderben. So muß die Menschheit, sich selbst überlassen, rettungslos verloren gehen. Das ist ein selbstverschuldetes Verhängnis, das auf ihr liegt, eine Notwendigkeit, der sich niemand entziehen kann, wer ihre natürliche Bestimmtheit teilt. Demnach gibt es für die Menschheit kein dringenderes Bedürfnis, als das einer Erlösung: einer Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde, und, weil diese das Band ist, an dem sie der arge Geist in seiner Gewalt hält, — einer Erlösung aus der Herrschaft des Teufels.

Allerdings besteht erfahrungsmäßig mit dieser Knechtschaft zugleich eine gewisse Freiheit. Denn nicht nur unterliegt der natürliche Mensch bei den einzelnen sündigen Akten keinem äußern Zwang, sie gehen auch nicht in der Weise eines bloßes Naturprozesses aus dem sündigen Grunde hervor, sondern sind immer zugleich durch seine eigene Willensentscheidung vermittelt, Akte seiner eigenen Selbstbestimmung; er hat das Bewußtsein, für den einzelnen Moment ihr Zustandekommen verhindern oder doch dagegen reagieren zu können, weshalb sie ihm auch das Gewissen zurechnet als seine Sünden. Und diese Möglichkeit des Auchanderskönnens neben jener Übermacht des Bösen besteht nicht bloß für das subjektive Gefühl, sie ist eine objektive Thatsache, ja sie bewährt sich in der unleugbaren Erfahrung, daß der natürliche Mensch in einzelnen Fällen und auf einzelnen Gebieten des Lebens dem ungöttlichen Impulse wirklich widersteht und seinem Thun eine äußere Konformität mit dem göttlichen Gesetze gibt, wodurch es den Charakter des relativ Guten gewinnt. Solch ein legales Verhalten scheint nun nach dem Gesetze der Wechselwirkung zwischen Aktus und Zustand nicht ohne Einfluß auf das Innere des Menschen bleiben zu können, mithin die oben behauptete

totale Unfähigkeit desselben zum Guten und die daraus resultierende schlechthinige Erlösungsbedürftigkeit wenigstens einigermaßen zu limitieren.

Dennoch ist dies nicht der Fall. Denn erstlich reicht die dem natürlichen Menschen verbliebene Macht der Selbstentscheidung nie so weit, daß sie den sündigen Grund selbst zu überwinden vermöchte, was nach dem Obigen eine reine Unmöglichkeit ist, sie beschränkt sich vielmehr auf einzelne innere und äußere Akte; zum andern entsprechen auch diese Akte der Idee des Guten insofern nicht, als sie nie aus der reinen Liebe zu Gott hervorgehen, sondern stets zugleich von der selbstsüchtigen Gesinnung infiziert sind. Mag das auch der natürliche Mensch verkennen, der wiedergeborene Christ weiß kraft der ihm gewordenen Erleuchtung, daß allen seinen früheren sogenannten guten Werken gerade die Wurzel jener göttlichen Gesinnung fehlte, die dem menschlichen Thun erst wahrhaften Wert verleiht. Verhält sich's aber so mit ihnen, dann kann auch ihre Rückwirkung auf den Zustand des Herzens keine umbildende sein: „Grund und Boden des Herzens wird durch sie nicht verneut."

Indessen behält diese ganze Erscheinung für den gegenwärtigen Standpunkt unserer Betrachtung immer etwas Rätselhaftes. Sie erklärt sich nicht aus der Natur der menschlichen, auch nach dem Falle fortbestehenden Willensfreiheit; denn es fragt sich da immer, woher denn jene Impulse zum relativ Besseren, wenn doch das Ich, von dem die ganze Lebensbewegung ausgeht, unter das Böse geknechtet ist? Sie erklärt sich auch nicht aus den Resten der natürlichen Rechts- und Gotteserkenntnis, die sich außerhalb des Bereichs der Erlösung vorfinden; denn auch hier fragt es sich wieder, woher kommt diese Erkenntnis, und wie soll sie einen bestimmenden Einfluß auf den verkehrten, unter die Sünde geknechten Willen ausüben? Und ebensowenig erklärt sie sich genügend aus der Unterscheidung zwischen einem äußeren und innern, näher zwischen einem rein sittlichen und einem bloß bürgerlichen Gebiete; denn solch eine Grenzscheidung läßt sich hier gar nicht durchführen, weil die Wurzeln auch der äußerlichen Akte bis in die innersten Tiefen des Lebens hinabreichen und sich dort mit dem verborgenen Getriebe der Neigungen des Herzens verflechten.

Sie bleibt also ein Problem, das erst der Lösung wartet. Von seiner eigenen Erfahrung aus kann der Christ vorderhand nur sagen, daß alles, auch das relativ Gute, wo immer es sich vorfinde, seine Kausalität an derselben göttlichen Gnade habe, der er sein Heil ver-

dankt, ohne diese aber dem natürlichen Menschen auf dem Gebiet des geistlichen Lebens gar nichts erübrige als Ohnmacht, Sünde und Tod. Deshalb lassen wir uns durch jenes rätselhafte Phänomen nicht hindern, das schlechthinige Bedürfnis einer Erlösung von der Macht der Sünde und, setzen wir im Rückblick auf das Obige hinzu, von der Gewalt des Todes und des Teufels, ungeschmälert anzuerkennen.

Es ist dies aber zugleich ein Bedürfnis nach Erlösung von der Schuld der Sünde, nach einer Versöhnung mit Gott; ja das letztere erscheint geradezu als das nächste, als das dringendste Bedürfnis. Denn so lange der Zorn Gottes auf dem Menschen lastet, ist eine Aufhebung der Sünde gar nicht denkbar, so lange ihn die Schuld unter das Gericht beschlossen hält, kann er auch von jener nicht loskommen Die Schuld scheidet ihn objektiv von Gott, das Schuldgefühl benimmt ihm subjektiv den Mut und die Freudigkeit zu Gott. Ohne vorgängige Versöhnung keine Möglichkeit der Erlösung, der Bekehrung! Nach einer solchen sehnet sich auch mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt die ganze Menschheit; aus allen ihren Tiefen heraus ruft und seufzet sie darnach.

Eben damit aber tritt uns eine neue, scheinbar unlösbare Schwierigkeit entgegen. Als der Heilige, sahen wir, kann Gott das abgefallene Geschlecht in seiner konkreten Wirklichkeit nicht lieben; hat es aufgehört seiner Idee zu entsprechen, schaut Gott sein eigenes Bild nicht mehr an ihm, so kehrt sich sein Wohlgefallen von ihm ab; es ist, so weit es der Sünde verfallen ist, Objekt seines Zorns.

Und gleichwohl ist dieses selbige Geschlecht, das unter dem Zorne Gottes steht, thatsächlich zugleich ein Gegenstand seiner Gnade, dennoch geht durch alle jene Gerichte (§. 29) ein Zug heiliger Erbarmung, eine rettende, schirmende, erziehende Macht der Liebe hindurch, die nicht nur der Christ persönlich an sich erfährt, sondern die erfahrungsmäßig auch über dem noch unerlösten Lebensgebiete waltet. Wie Sternenschein leuchten ihre Zeugnisse mitten in der alten Nacht, wie Wasser des Lebens ergießen sich ihre Ströme durch die Wüste der Welt — Dank und selige Freude erlöster Menschen an ihren Ufern. An dieser Erscheinung haben wir also ein neues Mysterium, das wie ein Rätsel über der Geschichte schwebt, das wunderbarste, das es gibt. Wo liegt die Lösung dieses Geheimnisses?

Der Schriftbeweis für die Erlösungsbedürftigkeit des gefallenen Menschen, und zwar nach den beiden so eben bezeichneten Seiten,

ergibt sich aus dem, was S. 192 f. über die totale Unfähigkeit desselben zum Guten und S. 195 über dessen Verhaftung unter Gottes Zorn und Gericht beigebracht wurde. Der Schriftbeweis für die allgemeine Erlösungsfähigkeit des Menschen ist S. 200 gegeben.

Die Thatsache einer relativen Freiheit neben der Knechtschaft unter die Sünde ist S. 194 belegt und auch von unsern DD. in dem Satze anerkannt: consistit arbitrii libertas in homine cum peccati servitute, nam et peccat et non potest non peccare et tamen libere, sponte, ultro peccat.

Die Thatsache, daß das dem Zorn verfallene Geschlecht zugleich Objekt der Gnade ist, bezeugt die ganze Schrift des A. Tsts.; „und gerade dies gehört zu dem Allergrößten in ihm, daß es in Einem von dem alles verzehrenden Grimm des Zorns Gottes und von der die Mutterliebe noch unendlich übersteigenden Brünstigkeit seines Erbarmens predigt." Rothe.

Aber beide Thatsachen können hier weder weiter berücksichtigt noch näher erklärt werden, wo wir es mit dem natürlichen Menschen als solchem und mit dem Verhältnis, in dem er für sich als Sünder zu Gott steht, zu thun haben. Diese Abstraktion hat darin ihre Berechtigung, daß thatsächlich ein Teil der Menschen Objekt des göttlichen Zornes bleibt, und ist notwendig sowohl zur Einsicht in das Wesen der Sünde und Erlösung, als zur Würdigung des kirchlichen Lehrbegriffs über den status corruptionis, wozu wir sogleich übergehen.

Der kirchliche Lehrbegriff faßt die Resultate der ganzen geschichtlichen Entwicklung unseres Gegenstandes zusammen und gibt ihnen die bestimmte Form, in der sie zum Dogma geworden sind. Um die Stadien, durch die er sich hindurch bewegt, darzustellen, müssen wir bis auf §. 27 zurückgehen und aus dem von dort mitgeteilten historischen Stoff dasjenige kürzlich aufnehmen, was in das kirchliche Bewußtsein übergegangen ist, so jedoch, daß wir das alles unter den Gesichtspunkt der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit, näher der Freiheit und Gnade stellen, weil in der That von diesen Gesichtspunkten aus das Bekenntnis der Kirche erwachsen ist. Das Verhältnis beider war das dialektische Moment, welches von Anfang an die ganze Bewegung bestimmte.

Wir knüpfen zu dem Ende unmittelbar an Seite 203 an. Dort haben wir die allgemeine Ansicht der alten Kirche über das natürliche Verderben dargelegt. Diese gemeinsame Ansicht modifizierte sich verschieden, je nachdem man das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade faßte, und darüber hatte sich schon frühzeitig eine verschiedene Anschauung im Morgenland und im Abendland gebildet. Dort legte man den Nachdruck auf das *αὐτεξούσιον*, das dem Menschen auch mitten in dem Verderben noch geblieben ist, hier auf das Übergewicht der Sünde und auf

die Macht der Gnade. Die griechischen VV. vindizieren auch dem gefallenen Menschen die volle Freiheit der sittlichen Selbstentscheidung; wie mannigfach auch die Versuchung zum Bösen sei von außen oder innen, er unterliegt keiner zwingenden Notwendigkeit, die Wahl zwischen Gut und Bös, die Entscheidung, der Ausschlag, *τὸ ἐπ᾽ ἀμφότερα τρέπεσθαι* steht immer in seiner Hand. So äußern sich Justin, Athenagoras, Theophilus, Clemens Al., Origenes, wie alle übrigen griechischen Väter. (Belegstellen s. in der Dogmengesch. I, S. 440. 458 f., sowie bei Luthardt, Lehre vom freien Willen S. 12 ff.) Selbst Athanasius, der doch sonst das natürliche Verderben und Unvermögen mit starken Farben schildert, sagt: *δύναται (ὁ ἄνθρωπος) ὥσπερ πρὸς τὰ καλὰ νεύειν, οὕτω καὶ καλὰ ἀποστρέφεσθαι* c. gent. 4. 34. Auch die drei Kappadocier, diese Säulen der Orthodoxie, schreiben dem Menschen auch nach dem Falle die freie Wahl zwischen dem Guten und Bösen zu und lassen selbst den göttlichen Gnadenbeistand durch des Menschen vorangehenden Willen bedingt sein. Das Wählen, das Glauben steht in unserer Hand, und nur wo es sich wirklich findet, gibt Gott die Kraft und das Vollbringen ((fides, quae est in nobis, mensura accipiendarum gratiarum. Orig.). Beides muß immer zusammenkommen, wenn das Gute zu Stande kommen soll, welches also das gemeinsame Produkt der menschlichen Thätigkeit und der göttlichen Gnade ist (*δεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι καὶ τὸ ἐκ θεοῦ σώζεσθαι*). Diese Synergie lehren alle griech. Väter. Sie bleiben im Wesentlichen stehen bei dem, was schon Origenes Sel. in Ps. 51, 7 ausspricht: *τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἐκ τῆς τε προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ*, und es ist nur der zusammenfassende Ausdruck für ihre Totalanschauung, wenn Johannes v. Damaskus de fide orth. II. 29 u. 30 sagt: „Man muß wissen, daß die Wahl (*ἡ αἵρεσις τῶν πρακτέων*) in unserer Hand steht, die Vollendung des Guten aber Sache der Mitwirkung Gottes ist (*τῆς τοῦ θεοῦ συνεργείας*), der gerechter Weise (*δικαίως*) mitwirksam ist mit denen, welche redlichen Vorsatzes das Gute erwählen" p. 185. „Uns ist anheimgegeben, entweder in dem sittlich Guten zu beharren und Gotte, der uns dazu beruft (durch Wort, Ermahnung), zu folgen, oder von dem Guten abzutreten, d. i. dem Bösen zu verfallen und dem Teufel zu folgen, der uns dazu ruft, obwohl zwanglos (*ἀβιάστως*)". Daher wird denn auch die göttliche Prädestination auf die göttliche Präscienz gegründet, ja Johannes unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen einer voluntas Dei antecedens (*θέλημα προηγούμενον*), vermöge deren Gott die Seligkeit aller will, und einer voluntas consequens (*θ. ἑπόμενον*), vermöge deren er die Seligkeit derer will, deren Wohlverhalten er voraussieht. Das Wohlverhalten aber ist Sache unserer Freiheit; *ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστι (πάντα) οἷς ἕπεται ψόγος ἢ ἔπαινος*,

a. a. O. 26. 29. 30. [Wohl bezeugen die angeführten Aussprüche die Notwendigkeit des göttlichen Beistandes zur Aneignung des Heils, wie überhaupt zur Vollbringung des Guten (*χρεία θείας χάριτος*) und wohl stimmen in diesem Grundsatz alle Lehrer der griech. Kirche überein, aber der dominierende Freiheitsbegriff setzt ihnen hier gewisse Schranken über welche sie nicht hinauskommen, welche sie immer nur, wie wir soeben sahen, von einem Nebeneinander, einer Synergie des menschlichen Wollens und der göttlichen Gnade reden lassen. (Vgl. Dogmengesch. I, S. 465 ff. und die dort angeführten Stellen). Allerdings ist daneben ihre gesamte Weltanschauung wohl zu beachten, nach welcher die ganze vernünftige Kreatur ihren stetigen Lebensgrund und Lebensquell an Gott hat, und es der göttliche Logos ist, der ihr allein Leben, Licht und Wahrheit vermittelt: allein eben hiervon wird auf die Frage von dem Verhältnis der Gnade zur Freiheit keine tiefere und umfassendere Anwendung gemacht. Und so geschieht es, daß sie das natürliche Verderben zu Gunsten der Freiheit verkleinern.]

Anders lauten dagegen die Aussagen der Abendländer! Schon Irenäus, der auch auf dieser Seite genannt werden darf, lehrt ein erbliches Verderben und eine Knechtschaft der Menschheit unter der Sünde (s. S. 201), und über die Gnade thut er den schönen Ausspruch: Sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat, sic et nos, lignum aridum existentes primum, nunquam fructificaremus vitam nisi pluvia superna III, 17, 2. Tertullian, der, wie wir sahen, zuerst die Erbsünde bestimmt ausgesprochen hat, hebt in demselben Maße auch die Notwendigkeit der gratia hervor. Er faßt sie nicht als bloßes adjutorium, sondern als ein die Natur umbildendes, schöpferisches Prinzip; er sagt in Beziehung auf die Erneuerung: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, *τὸ αὐτεξούσιον*. Ebenso sein Schüler Cyprian, besonders in der herrlichen Stelle über die Taufe, de gratia Dei ad Donatum 3. 4. „Nachdem mittelst des neugebärenden Bades der Schmutz der alten Welt in mir abgewischt war und in die gesühnte Brust das helle und reine Licht von oben sich ergossen hatte, nachdem mich die zweite Geburt aus dem heil. Geist zu einem neuen Menschen umgeschaffen hatte: da ward mir alsbald in wundersamer Weise Zweifelhaftes bestätigt, Verschlossenes aufgethan, Finsteres licht, und das Vermögen gegeben, zu können was früher schwer, zu vollbringen was unmöglich schien. Ich erkannte, daß das Leben irdisch gewesen war, welches ich vorher, fleischlich geboren, unter der Schuld der Sünde verlebt, und daß Gottes zu sein begonnen was nun der heilige Geist beseelte — — Gottes, ja Gottes ist alles, was wir vermögen; von daher kommt uns das Leben, von daher die Kraft, daher nehmen wir frischen Mut, um noch hienieden wandelnd

die Zukunft ahnend zu erkennen." Im Folgenden preist er dann die Herrlichkeit dieser Gnade, welche ohne Maß wie ein reicher voller Strom sich in das Herz ergießt, das sich ihr öffnet. Und c. 14 fügt er hinzu: „Nicht ist dazu Kaufpreis oder Bewerbung oder Mühe vonnöten, daß des Menschen höchste Würde und Kraft auf dem Wege mühsamer Bearbeitung erworben werde, sondern es ist ein freies und leicht erreichbares Gnadengeschenk Gottes, (gratuitum de Deo munus et facile est). Wie die Sonne von selber strahlt, der Tag leuchtet, die Quelle wässert, der Regen betaut, so ergießt sich in uns der Geist von oben." Hilarius schließt sich hierin zwar mehr der morgenländischen Ausdrucksweise an, aber Ambrosius läßt, wie Cyprian, die göttliche Gnade dem menschlichen Wollen vorangehen: „Christus bewirkt, daß das was an sich gut ist, auch uns als gut erscheinen könne (d. h. von uns im Glauben anerkannt werde), denn er ruft den, dessen er sich erbarmt, ja er macht ihn zum Gläubigen"; a Deo praeparatur voluntas hominum . . . Deus quos dignatur vocat, quos vult, religiosos facit. In Luc. I. 10. VII, 27. — Von besonderer Wichtigkeit ist hier die Lehre und Praxis der abendländischen, insbesondere der nordafrikanischen Kirche hinsichtlich der Kindertaufe. Schon Tertullian hatte den Grundsatz aufgestellt: nemini sine baptismo competere salutem, de bapt. 12*); Cyprian aber berichtet uns in der Ep. ad Fidum, eine Synode zu Karthago vom J. 252 habe einstimmig die Ansicht ausgesprochen, „daß keinem Menschen, sobald er geboren worden, die Gnade Gottes (die Taufe) versagt werden dürfe." . . . „Denn" setzt er erklärend hinzu „wenn auch den schwersten Sündern, die zuvor viel gesündigt haben, nachdem sie zum Glauben gelangt sind, Vergebung der Sünden verliehen und von der Gnade und Taufe keiner zurückgewiesen wird, um wie viel weniger darf das Kind zurückgehalten werden, welches, neu geboren, nicht gesündigt, sondern durch die fleischliche Abkunft von Adam die Ansteckung des alten Todes mitgebracht hat, und welches um so leichter zur Erlangung der Sündenvergebung kommt, als ihm nicht eigene, sondern fremde Sünden vergeben werden", non propria sed aliena peccata. Aus solchen Dokumenten erhellt am klarsten die Anschauung der Abendländer; schon Augustin findet darin ein thatsächliches Zeugnis für die längst vorhandene, „katholische" Überzeugung, quod obstricti originali peccato tenerentur infantes (de pecc. merit. et rem. III. c. 5 cont. duo Pel. ep. IV, 9. Op. imp. I, 52). Der Unterschied zwischen ihnen und den Morgenländern liegt am Tage.

Dennoch stehen beide noch nicht im Widerspruch. Denn auf die Freiheit dringen die griechischen Kirchenlehrer mit so großem Nachdruck

---

*) Die bekannte Äußerung Tertullians: quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum bezieht sich auf aktuelle Sünden.

gegenüber dem Fatalismus heidnischer Weltanschauung und der gnostischen Lehre von einer Naturnotwendigkeit des Bösen, welche Gott zum Urheber desselben macht und die Zurechnungsfähigkeit sammt der sittlichen Natur des Menschen aufhebt. Von diesem Gegensatze aus wollen die Äußerungen der griech. VV. verstanden sein — und nach dieser Richtung hin stimmen auch die Abendländer unbedenklich bei, wie denn Tertullian adv. Marc. II. 5. 8. 10. und Hilarius zu Ps. 98 dem Menschen die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit vindizieren; nicht aber stehen sie im Gegensatz gegen die Notwendigkeit der Gnade zum Heil. Denn diese erkennen auch die Morgenländer an; auch sie gehen von dem Grundsatze aus, daß Gott alles Guten Prinzip und Quelle sei, und daß menschliches Wollen ohne ihn nichts vermöge, auch sie betrachten die Taufe als notwendig zur Seligkeit, wenn sie gleich nicht denselben Begriff der Erbsünde haben, wie die Lateiner. Selbst daß ihrer mehrere, wie Gregor v. Naz. und Chrysostomus (s. Dogmengesch. I, S. 460 f.), die Kinder sündlos nennen, schließt die Anerkennung eines allgemeinen natürlichen Verderbens noch nicht aus; es verhält sich damit so, wie wenn Isidor von Pelusium (epist. 195) sagt: *τὰ βρέφη ἀναμάρτητα* und dann doch zugibt: „die Taufe wasche den Schmutz ab, der durch die Übertretung Adams der Natur mitgeteilt sei". Jedenfalls lehren alle namhaften griechischen Väter des vierten Jahrhunderts, daß auch die ungetauft verstorbenen Kinder der Seligkeit entbehren (während sie allerdings die positive Verdammnis derselben negieren), was immer eine natürliche Befleckung voraussetzt. Die Behauptung (des Pelagius), daß die ungetauften Kinder das ewige Leben erlangen, wurde auf der Synode zu Diospolis eben so entschieden gemißbilligt, als die andere, der Mensch könne ohne göttlichen Gnadenbeistand zur Ausübung des Guten gelangen. Auch darf man nicht übersehen, daß dieselbe Lehre über die Bedeutung des Todes als Folge und Strafe der Sünde Adams, und über die allgemeine Herrschaft des Argen, wie wir sie in den ältesten Kirchen fanden, fortwährend die herrschende geblieben ist. — Insofern konnte sich selbst Augustin noch später in voller Übereinstimmung mit den namhaftesten Lehrern der morgenländischen Kirche fühlen, und die Gegenlehre als eine haeresis nova bezeichnen*). Nur freilich hatte bis dahin das Dogma noch keine feste Gestalt gewonnen. Man schied noch nicht scharf zwischen der allgemeinen Wirksamkeit Gottes auf die Menschheit und zwischen der eigentümlichen Heilswirkung des Geistes Christi, und eben so wenig bestimmte man genauer die Grenzen der menschlichen Freiheit gegenüber der göttlichen Thätigkeit; die kirchliche Anschauung faßte beide Momente noch unbefangen zusammen, wie sie denn auch in der christlichen Heilserfahrung unmittelbar zusammenbeschlossen

*) Cont. Jul. I. u. II.

liegen. Obwohl ich alles, was ich als Christ, aus Gottes Gnaden bin, bin ich es doch nicht gegen, nicht ohne, sondern mit meinem Willen. Erst wenn sich das eine oder das andere Moment einseitig und auf Kosten des andern geltend macht, wird der Gegensatz zum Widerspruch und dadurch zum Irrtum ausschlagen.

Dies geschah in dem großen Kampf zwischen dem Pelagianismus und Augustinismus *).

Die Bedeutung des Pelagianismus besteht darin, daß er das Moment der menschlichen Freiheit so betont, daß er es bis zur Negation der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Notwendigkeit der erlösenden Gnade forttreibt. Der theoretische Standpunkt der Vertreter dieser Theorie ist der der oberflächlichen Abstraktion, der praktische der der äußerlichen Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit gegenüber der absoluten ethischen Vollkommenheit, welche das göttliche Gesetz erfordert; der geschichtliche Ausgangspunkt einerseits die wohlberechtigte Polemik gegen sittliche Trägheit, andererseits die unberechtigte gegen die göttlichen Gnadenwirkungen. Nicht ist Augustin zuerst gegen Pelagius aufgetreten, sondern dieser nahm an Augustins tiefsinnigem Worte: da quod jubes et jube quod vis Anstoß und Anlaß, eine Lehre zu bekämpfen, welche der Gnade Gottes allein die Ehre gab. Im Gegensatz gegen diese Lehre, die ihm die sittliche Freiheit zu beeinträchtigen und den sittlichen Eifer zu lähmen schien, ist es dem Pelagius vor allem um die natürliche Kraft des Menschen, um das Können zu thun (Augustin de nat. et grat. c. 7). Dieses Können (posse) bestimmt er als das Vermögen, das Gute wie das Böse wählen und thun zu können, als die Fähigkeit, sich für das eine oder für das andere zu entscheiden. „An sich ist der Mensch weder zum Guten noch zum Bösen geneigt und disponiert, er steht indifferent zwischen beiden in der Mitte (aequilibrium), aber die possibilitas utriusque partis ist ihm eingepflanzt gleichsam als eine fruchtbare Wurzel, die aus dem Willen Verschiedenes hervortreibt und erzeugt, und welche, je nach dem Belieben dessen der sie pflegt, entweder mit dem Flor der Tugenden prangen oder von den Dornen der Laster starren kann" (Augustin, de gr. Chr. 18). Diese abstrakte Possibilität, die die natürliche Erkenntnis des Guten im Gewissen zur Voraussetzung hat, besitzt der Mensch nicht nur von Haus aus, sie bleibt ihm in ihrer vollen Integrität, ganz abgesehen

---

*) Wir stellen beide nur in ihren Grundzügen dar, abgesehen von der besondern Weise, wie sich der Pelagianismus in seinen einzelnen Vertretern ausprägte. Zu vergleichen Neanders vortreffliche Entwicklung, K. Gesch. IV, S. 310 ff.. Wigers pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, sowie Luthardt, Lehre vom freien Willen S. 26 ff. und des Verf. Dogmengesch. I, S. 482 ff.

von seinem jeweiligen sittlichen Zustande und von der Art, wie er sie gebraucht; mögen wir uns entscheiden wie wir wollen, das Gute oder das Böse wählen, jene Possibilität ist, weil ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen Natur, unveräußerlich und unverletzbar, sie wohnt uns in jedem Lebensmoment und für jeden einzelnen Fall bei, als die immer gleiche Möglichkeit, uns entweder nach der einen, oder nach der andern Seite zu wenden. In ihr geht der pelagianische Begriff der Freiheit auf.*) — Das alles aber gilt von dem Menschen nach seinem dermaligen, empirischen Zustande und abgesehen von dem göttlichen Gnadenbeistande. So völlig abstrahiert der Pelagianismus von allen konkreten Verhältnissen: von dem Verhältnis des Willens zu der sittlichen Bestimmtheit und Entwicklung des Menschen, von dem Zusammenhang des Individuums mit der Gattung, mit Natur und Geschick des Geschlechtes, und von dem Zusammenhang der Menschheit mit Gott; so ganz selbständig stellt er beide einander gegenüber. Was der Mensch von Gott besitzt, ist die rein formale Freiheit, alles Weitere sein eigen Werk und Verdienst**).

Diese Grundanschauung konzentriert sich nun bei Pelagius in dem Doppelsatz: Ergo dico, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei posse custodire (Mansi Collect. IV. 307. 317. August. de nat. et gr. 7); mit diesem Satze tritt er auf und von ihm aus ergibt sich seine ganze Theorie, die sich in wenige Worte fassen läßt: Adam hat durch seine Sünde niemandem geschadet, als sich selbst; seine Nachkommen werden noch jetzt in demselben Zustand geboren, in welchem sich jener vor der Übertretung befand, d. h. in dem Stande einer moralischen Indifferenz; es gibt also weder einen Urstand des Menschen im Gegensatz zu seiner dermaligen Beschaffenheit, noch gibt es ein durch die Zeugung sich fortpflanzendes Verderben der menschlichen Natur. So sagt Cölestius in seinem Bekenntnis: Peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine, quia non naturae delictum, sed voluntatis esse monstratur; Pelagius in der Schrift vom freien Willen bei Augustin de pecc. orig. 13: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur; Julianus, Op. imp. VI, 12 (p. 960): Peccatum illud primorum parentum nec ullorum fecit criminum necessitatem, nec transiit in naturam. Die sinnliche Lust (concupiscentia), die dem Menschen natürlicher Weise einwohnt — sie war schon vor dem Fall im

---

*) Am stärksten Julian: Liberum arbitrium et post peccata tam plenum est, quam fuit ante peccata. Aug. Op. imp. I, 91.

**) Mit Recht sagt deshalb Augustin einmal: Pelagius mache den Menschen zum Schöpfer des göttlichen Ebenbildes.

Paradies — kann zwar dem freien Willen Anlaß zur Sünde werden, ist aber an sich selbst nichts Sündhaftes: affectio naturalis et innocens (Opus imp. I, 71). Zwar lasse sich eine, obschon keineswegs ausnahmslose Herrschaft des Schlechten — denn einzelne völlig sündlose Menschen hat es von je unter dem alten Bunde gegeben — in der Menschheit nicht leugnen; indessen sei diese Erscheinung doch nur eine zufällige, rein historische Thatsache, die möglicherweise auch gar nicht oder anders hätte sein können (de grat. et nat. 17); sie hat ihren Grund teils in dem bösen Beispiel, das der erste Mensch den Nachkommen hinterlassen, teils in der Angewöhnung, und begründet immer nur für den Einzelnen eine Schwäche, zu deren Überwindung die eigene Heilkraft der Natur völlig ausreicht (de peccat. mer. et rem. I, 9 de gr. Chr. 43 de nat. et gr. 42). Hingegen ein Verlust der Freiheit durch Mißbrauch derselben, ein natürliches Verderben, eine Vererbung der Sünde durch Fortpflanzung — das seien reine Unmöglichkeiten: ersteres, weil der Gebrauch des Wahlvermögens nach der einen Seite hin das Vermögen selbst nicht aufheben könne*), letzteres, weil das Böse keine Substanz, keine Bestimmtheit der Natur, sondern lediglich ein Akt des Willens (eigentlich eine Reihe einzelner Willensakte), eine Sache der unveräußerlichen Freiheit sei. Naturale und voluntarium schließen sich aus. Ebendeshalb könne auch von einer Sündhaftigkeit der Kinder schlechterdings keine Rede sein. Wo die Freiheit noch nicht bis zur bewußten Wahlfähigkeit entwickelt ist, da ist auch noch nicht Sünde; angeborene, unfreiwillige Sünde — ein innerer Widerspruch. Nihil est peccati in homine, si nihil est propriae voluntatis. Opus imp. I, 48. 60. An dem Urteil über die sittliche Beschaffenheit der Kinder stellt sich daher die Ansicht des Pelagianismus über die menschliche Natur am klarsten heraus. Er betrachtet sie als völlig sünd- und schuldlos, frei nicht nur von jeder wirklichen, sondern auch von angeborener Sünde: Peccatum originale in nascentibus nullum omnino est. Op. imp. II, 20.

Diese Negation der Erbsünde involviert nun selbstverständlich auch die der Schuld derselben. Die Sünde Adams hat nicht einmal den Tod als Strafe zur Folge gehabt, denn der Tod ist eine in dem menschlichen Organismus begründete Naturnotwendigkeit**), und noch viel weniger konnte sie den Nachkommen irgend eine Schuld zuziehen. Denn Imputation einer

---

*) Op. imp. VI, c. 11: Factus est homo, qui peccare et non peccare posset; cum peccavit, fecit quod non debuit quidem sed potuit tamen; per quid ergo facultatem ipsam perderet, quae ad hoc fuerat instituta, ut posset velle, posset nolle, quod voluit? Der böse Wille sei also ein testimonium libertatis. Diese Äußerung Julians zeigt den Sinn des Pelagian. am klarsten.

**) So Cölestius u. Julian; Pelagius selbst schwankt hier.

angeborenen Sünde (selbst wenn es eine derartige gäbe) wäre eine innere Unmöglichkeit, weil eine rein überkommene Sünde als solche nicht Sünde, mithin auch nicht zurechnungsfähig ist, nam si ideirco tales fuerint, quia aliud esse non potuerunt, culpa carent; Imputation einer fremden Sünde aber wäre die höchste Ungerechtigkeit von Seiten Gottes; die Meinung, als strafe er mit ewiger Verdammnis die Kinder, von denen er doch weiß, daß sie weder guten noch bösen Willen haben können, ein finsterer, verabscheuungswürdiger Wahn. Nulla ratione credimus, quod Deus, qui propria peccata dimittit, imputet aliena. August. de pecc. mer. I, 3. de nat. et gr. 7. 30; Op. imp. I, 48. 50. Vielmehr ist die menschliche Natur in jedem, bevor sich der Wille entwickelt hat, für schuldlos zu halten, und wird mithin auch die Taufe den Kindern nicht zur Vergebung der Sünden, deren sie nicht bedürfen, erteilt, sondern um sie in das Himmelreich zu versetzen, welches ein höherer Grad von Seligkeit, als die vita aeterna ist; diese, das allgemeine Heil, fällt ihnen, auch wenn sie ungetauft sterben, zu. — Also keine natürliche Sündhaftigkeit der Menschheit, keine Korruption der Natur, keine Schuld, kein Todesgericht, und ebendeshalb auch keine Vergewaltigung des Geschlechtes unter die Macht des Teufels, was insbesondere Julian ausdrücklich bestreitet. Es ist dies im wesentlichen dieselbe Ansicht, die sich späterhin im Socinianismus und Rationalismus erneuert hat. Der Catech. Racov. lehrt: Peccatum originis nullum prorsus est, Wegscheider nennt die Lehre von der Erbsünde commentum illud de peccato originali, in quo tanta ad virtutis studium deprimendum inest vis, bekämpft sie fast mit denselben Argumenten wie Pelagius und sieht in der erfahrungsmäßigen Verderbtheit unsers Geschlechtes eine natürliche Schwäche, welche er große Lust hat, aus der kreatürlichen Beschränktheit des Menschen abzuleiten. Vgl. Inst. theol. §. 117.

Entsprechend der dargelegten Theorie des Pelagianismus von der Sünde ist nun auch seine Lehre von der Gnade: Die Gnade besteht nach ihm zunächst und vor allem in jenem natürlichen Vermögen zum Guten, in der Gabe des posse, während das Wollen und das Vollbringen des Guten, das velle und das perficere oder esse, lediglich der menschlichen Freiheit anheimgegeben ist, de grat. Chr. 5. Auf dem rechten Gebrauch derselben beruht das Heil, die Seligkeit des Menschen. Dadurch verdient er sich die vita aeterna. In jener natürlichen Gabe ging dem Pelagius ursprünglich der Begriff der gratia auf. Von Augustin gedrängt, statuierte er dann allerdings noch eine besondere, den Christen eigentümliche Gnade, indessen beschränkt er sie teils auf die Vergebung der Sünden, teils auf die Unterstützung zum Guten, durch die Lehre des Evangeliums und das Beispiel Christi. Es ist dies keine den Willen innerlich umbildende Einwirkung, sondern ein äußerliches adjutorium, das sich bloß an den Ver-

stand wendet, die objektive Offenbarung. Aber selbst diese Gnade wird nur auf Grund des vorangehenden Wohlverhaltens und nach dem Maße der menschlichen Würdigkeit erteilt (gratiam secundum merita dari), und zwar nicht einmal ad singulos actus, sondern nur im allgemeinen, ist überdies auch nicht schlechthin notwendig zum Heil, denn sie bewirkt nur, daß wir dasjenige leichter vollbringen, was wir auch ohne sie vermögen: ut quod per liberum arbitrium jubentur homines facere, facilius possint implere per gratiam. Aug. de gest. Pel. 14 de gr. Chr. 2—7. 28. 29. 31 Ließ nun auch Pelagius diese gratia den Christen allein zu Teil werden, so limitiert er sie doch alsbald wieder durch den Zusatz: „daß das Gesetz ebensowohl zum Himmelreich leite als das Evangelium", ja er stellt letzteres schließlich in ein Licht, worin das Christentum zu einer bloß zufälligen und temporellen Bedeutung herabsinkt, das Vermögen der Natur aber desto höher steigt. Er teilt nämlich die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit in drei Perioden, der er dann eine dreifache Gerechtigkeit entsprechen läßt. „Primum vixisse homines justos ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia." Die erste Periode reicht von Adam bis auf das Gesetz: damals erkannte man den Schöpfer aus der Vernunft und trug das Gesetz des Lebens im Herzen, nicht in Buchstaben geschrieben, sondern das Gesetz der Natur. Als aber die Sitten sich verschlechterten, und die schon verdunkelte Natur nicht mehr hinreichte, da wurde das positive Gesetz hinzugegeben, um gleichsam den alten, erlöschenden Glanz wieder aufzuhellen. Nachdem aber endlich die allzugroße Gewöhnung des Sündigens überwog, zu deren Heilung das Gesetz nicht mehr ausreichte, da kam Christus, um die nun verzweiflungsvoll gewordene Krankheit nicht durch seine Schüler, sondern durch sich selbst zu heilen", de pecc. orig. 30. So tief wird hier die Gnade herabund, wie Marheineke bemerkt, so sehr der menschlichen Freiheit entgegengesetzt, daß letztere nur im Unterschied und in der Trennung von jener sich behaupten kann.

Es leuchtet von selbst ein, daß dieser Pelagianismus der Anschauung nicht bloß der abendländischen, sondern der ganzen alten Kirche widerspricht. Wie mannigfach sich auch seine Äußerungen mit denen früherer Kirchenlehrer der Form nach berühren, der Sinn, der Gedanke ist jetzt ein anderer, weil der Gegensatz ein anderer geworden ist: er ist zum Widerspruch gegen den Glauben an die erlösende Gnade geworden. Der Todesernst der Sünde, der Zusammenhang des allgemeinen Verderbens mit dem Falle Adams, die Universalität des Christentums ist total verkannt, das wesentlichste Moment des christlichen Bewußtseins auf's tiefste verletzt; die Versuche es gleichwohl festzuhalten bloße Inkonsequenzen oder Halbheiten.

Ihm trat sofort in dem Augustinismus die entgegengesetzte Theorie

gegenüber. Hatte jener das ganze Gewicht auf die menschliche Freiheit gelegt, so legt es dieser auf die göttliche Gnade und zwar so stark, daß er im Verlauf der Entwicklung bis zur Negation der Freiheit fortschreitet. Ihren innersten Grund hat diese Theorie an der eigenen Erfahrung ihres berühmten Vertreters von der Macht der Sünde, von der Ohnmacht des natürlichen Willens, und von der beide überwindenden Übermacht der Gnade Gottes in Christo. Zur theoretischen Voraussetzung hat sie die Ansicht Augustins über das allgemeine Verhältnis des Individuums zur Gattung und über den Urstand des Menschen. (Vgl. S. 155. 217 f.) — Begabt mit der reinen Erkenntnis Gottes und mit der rechten Richtung des Willens, worin er die Freiheit nicht zu sündigen besaß, fiel der erste Mensch durch Mißbrauch derselben und zwar um so tiefer, je höher er zuvor stand. In und mit diesem Fall des ersten Menschen, in welchem alle waren, ist die menschliche Natur in ihrer Wurzel auf's tiefste korrumpiert und kommt deshalb, indem sie sich durch die Zeugung fortpflanzt, in allen ihren Gliedern nicht anders als moralisch und physisch verderbt zur Erscheinung. Mit diesem erblichen Verderben geht zugleich die Schuld und Strafe auf alle über, ja die Erbsünde ist selbst beides zumal: peccatum et poena. Dies ist ihre Eigentümlichkeit, wodurch sie sich von jeder andern Art der Sünde unterscheidet. Hervorgegangen aus einer That der Freiheit ist sie dem Geschlechte ein peccatum necessarium geworden, von welchem sich zu enthalten keinem frei steht, es sei denn, daß er durch Gottes Gnade von ihr befreit werde; an sich selbst Sünde und Schuld ist sie zugleich Verhaftung unter die Sünde, unter die Herrschaft des Todes und die Gewalt des Teufels, unter das Gericht des göttlichen Fluchs — alle die Momente sind in ihr zusammengeschlossen, eins das andere bedingend und provozierend.

Obwohl aber eine Korruption der menschlichen Natur, ist die Erbsünde doch nicht die Natur selbst, nicht die Substanz des Menschen, sondern nur ein Accidenz an der an sich, d. h. als Gottes Werk, guten Natur (non est ipsa natura, sed accidens vitium in natura), eine abnorme Qualität an ihr (affectionalis qualitas), obenaufgesäet durch Betrug des Argen. Auch als Sünder hört der Mensch nicht auf, eine Kreatur Gottes zu sein. Mit Nachdruck hebt das Augustin allerwärts, besonders im Enchiridion hervor c. 10—13: natura bonum est; quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum, quo privetur. Vgl. de nupt. et c II, 17: In quantum homines sunt, bonum est naturae, cujus auctor est Deus; in quantum autem cum peccato nascuntur, perituri, si non renascuntur, ad semen pertinent maledictum ab initio illius antiquae obedientiae vitio, de pecc. orig. 33.

Als die erste Folge und Strafe des Falls nennt Augustin gewöhnlich den Tod, die Sterblichkeit, sodann die Herrschaft des Teufels, der die

böse Lust im Menschen verursacht und durch sie Macht und Recht über ihn gewonnen hat (merito captivos tenet). Die einzelnen Momente des natürlichen Zustandes aber sind: negativ der Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntnis (malum ignorantiae) und der sittlichen Güte, der heiligen Liebe zu Gott (privatio justitiae), positiv die concupiscentia, die sinnliche Lust. An sich, d. h. als natürlicher Trieb, ist die concupiscentia zwar nichts Sündliches, aber durch den Fall hat sie sich zur Herrschaft über den Geist, zum Widerstreit gegen das Gesetz der Natur, zur sinnlichen Lust, zur fleischlichen Begierde erhoben (lex peccati in membris), und so als concupiscentia carnalis ist die Sünde filia et mater peccati zumal; jenes, weil sie durch die Ursünde entstanden, dieses, weil sie das Medium ist, mittelst dessen sich die Erbsünde in der Zeugung fortpflanzt, und zugleich die fruchtbare Wurzel, aus welcher die einzelnen Sünden hervortreiben. Gerade hier bewährt sich jenes Gesetz, vermöge dessen die Sünde dem Menschen zur Strafe wird: nam haec corruptio non peccati primi est causa, sed poena, nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem, de civ. D. XIV, 3. Nicht zunächst im Leibe, sondern in der Seele hat also dieses natürliche Verderben nach Augustin seinen Ursprung und Sitz, geht auch nicht in der Fleischeslust auf, sondern umfaßt auch Stolz, Hochmut, Neid — des Teufels sonderliche Wirkungen — kurz die ganze ungöttliche Sinnes- und Willensrichtung, den ganzen Menschen; ja er bezeichnet es ebend. XXII, 22. seinem innersten Wesen nach als perversi amoris radix, obwohl er sonst gerade das Moment der Fleischeslust vorherrschend betont. — Wie nun die Erbsünde dem Menschen von der Geburt her anhaftet, und die ganze Menschheit zu einer massa perditionis macht, so durchdringt und beherrscht sie ihn dergestalt, daß er nichts Gutes mehr zu thun vermag; nicht als ob es an mannigfachen Gradunterschieden zwischen einem Mehr oder Weniger fehlte, aber ein wahrhaft Gutes, d. h. dem göttlichen Gesetze Entsprechendes kann da nicht stattfinden, wo die innerste Gesinnung so verkehrt geworden ist. Sieht man auf diesen innern Grund, dann sind selbst die Tugenden der Heiden Sünden (vitia splendida).

Mit dem Abfall von Gott ist nämlich zugleich die Freiheit verloren gegangen; nicht der Wille, nicht das Vermögen zu wollen, denn dies bethätigt sich auch im Sündigen*), aber die libertas ist verloren ge-

---

*) Die libertas ist bekanntlich dem Augustinus im Unterschied vom liberum arbitrium das, was wir die wahre Freiheit nennen, die Freiheit von Sünde, das Leben in Gott, die libertas habendi plenam justitiam, vgl. de civ. D. XIV, 11. Wenn er gleichwohl häufig sagt, amissum esse liberum arbitrium, so meint er damit, daß der Wille diese Freiheit zum Guten verloren habe.

gangen und an ihre Stelle die misera necessitas peccandi getreten. So hat der Mensch, indem er die Freiheit mißbrauchte, sich selbst und sie zu Grunde gerichtet, und besitzt nur mehr jene Scheinfreiheit, welche die Freiheit von der Gerechtigkeit und zum Sündigen ist. Es wohnt ihm wohl noch ein Gefühl seines Elendes und eine Sehnsucht nach der Seligkeit bei, aber weder die Erkenntnis des Wegs zu ihr, noch die Macht ihn zu gehen.

Daß nun dieser Zustand nach Augustin die Menschheit vor Gott nicht nur schuldig macht, sondern sie wirklich — mit Ausnahme der an Christum Glaubenden — der gerechten Verdammnis überantwortet, haben wir bereits gesehen. Zwar finden auch hier wieder Gradunterschiede statt je nach dem Maße der aktuellen Sünden (de sp. et lit. 28); die Kinder namentlich, bei denen es zu solchen noch gar nicht gekommen ist, trifft der mildeste Grad derselben, aber: sufficit ad damnationem, etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum. — Parvuli in mitissima damnatione sunt. De pecc. mer. I, 12. 16.

Errettung aus dieser Tiefe des natürlichen Verderbens, Wiederherstellung der verlornen Freiheit und Gerechtigkeit ist nur möglich durch die Gnade. Homo in bonum quod reliquit solius Dei gratia vocari potest, non voluntate libertatis, quam merito iniquitatis amisit — mit diesem Satze eröffnet sich der andere Teil des Augustinischen Systems, oder vielmehr das eigentliche Centrum desselben, denn die Lehre von der Sünde ist nur die Folie für die von der Gnade, nur gleichsam der dunkle Schatten, dem gegenüber die Macht und Herrlichkeit der Liebe Gottes um so heller hervortritt. Um jenen Satz zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß nach Augustin die göttliche Einwirkung und Mitteilung an den Menschen schon an sich der Möglichkeitsgrund des wahrhaft Guten und der wahren Freiheit ist — wie vielmehr das einzige Mittel zur Restitution des gefallenen. In ihrer Bezeugung an ihm ist sie die Gnade. Diese Gnade unterscheidet er nun auf's schärfste von allem, was nur von der Natur und deren Kräften ausgeht, von dem natürlichen Wollen und Wirken des Menschen, und bestimmt sie im Unterschiede davon als die speziell christliche; gratia Dei per Christum. Sie besteht nicht bloß in der Erleuchtung des Verstandes durch die Lehre, auch nicht bloß in der Vergebung der Sünden, sondern vornehmlich in den innerlichen heilenden und erneuernden Wirkungen des heiligen Geistes, in der Mitteilung einer neuen Liebe und eines neuen Lebens: occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis, bonae voluntatis atque operis. Sie unterstützt nicht nur die natürliche Possibilität, sondern wirkt auch in uns das Wollen und Wirken. Sie ist ein schöpferisches, den ganzen Menschen umbildendes Prinzip, de corr. et gr. 3. Ihre Mitteilung an den Menschen hängt so wenig von Verdienst oder Würdigkeit ab, daß sie vielmehr rein um-

sonst gegeben wird: gratia gratis datur, und zwar in jedem Momente und zu jedem einzelnen Akte, ad singulos actus. Ihre Wirkung selbst ist zwar keine magische oder äußerlich zwingende, aber sie erfaßt den Menschen in seiner innersten Persönlichkeit (interna et occulta potestate operatur Deus in cordibus hominum), erleuchtet den Verstand, bewegt den Willen, heilt, erneuert ihn, überwindet das natürliche Unvermögen und den natürlichen Widerstand desselben, und schafft dagegen in ihm das Wollen und Vollbringen des Guten — die bona voluntas, die heilige Liebe zu Gott. Gratia praevenit voluntatem. Facit ex nolentibus volentes. Non solum ostendit, quod faciendum sit, sed adjuvat, ut fieri possit, quod ostenderit. So stellt sie die Freiheit wieder her, die durch den Fall verloren gegangen ist, und mit der Freiheit die Gerechtigkeit*). Die ganze Restitution des Menschen, von der ersten Regung des neuen Lebens an bis zur Auswirkung, Bewährung und Vollendung desselben, ist ausschließlich ihr Werk: nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. Ipse (Deus) ut velimus operatur incipiens; qui volentibus cooperatur perficiens. Selbst das Gebet und die Sehnsucht nach Gnade ist ihr Werk. So wesentlich und notwendig ist das Verhältnis der göttlichen Gnade zum sittlich Guten; so sehr gebührt ihr allein die Ehre.

Wie verhält sie sich nun zur Freiheit? Die Antwort lautet: Liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligatur, de sp. et lit. 30. Sie zerstört ja die menschliche Natur nicht, sondern stellt sie wieder her, sie vernichtet den freien Willen nicht, sondern befreit ihn von der Knechtschaft, sie zwingt ihn auch nicht, sie wirkt nicht ohne, sondern auf und in ihm — also in der Form der Feiheit, wie ja gerade ihre Wirkungen, der Glaube, die Liebe, recht eigentlich Akte der Willensfreiheit sind. Nemo credit nisi volens. Ep. 89. Beide, göttliche Gnade und menschliche Freiheit, schließen sich also so wenig aus, daß letztere nur durch die erstere möglich und wirklich werden kann. Vgl. überhaupt de grat. et lib. arb. 1 ff. — Fragt man aber, warum denn diese rettende Gnade erfahrungsmäßig an einigen sich bezeuge, an andern (z. B. Heiden, Ungetauften) hingegen ganz vorübergehe, bei diesen zur Entscheidung durchdringe, bei jenen nur gleichsam anklopfe, so liegt nach Augustin der Grund davon wieder nicht in irgend einem Verdienst des Menschen, nicht in dem göttlichen Vorauswissen um ihr subjektives Verhalten, sondern lediglich in der absoluten Freiheit des göttlichen Willens. Und dies geht dann weiter zurück auf einen ewigen Ratschluß, vermöge dessen Gott einige (eine be-

*) Daher Augustin ihre Gesamtwirkung häufig als justificatio bezeichnet, worunter er aber bekanntlich nicht bloß die Sündenvergebung, sondern die Herstellung des neuen Lebens, der habituellen Gerechtigkeit versteht.

stimmte Zahl) aus der verderbten und verfluchten Masse erwählt hat, um seine Gnade an ihnen zu verherrlichen. Praedestinatio, electio gratiae. Dies sind die Erwählten. Auf sie beschränkt sich die Gnade. Für sie allein ist Christus gesendet und gestorben, für sie die Heilsanstalt des Evangeliums vorhanden, an sie ergeht die wirkliche Berufung (vocatio certa, vocatio secundum propositum), und an ihnen wirkt die Gnade insuperabiliter. Zwar auch hier nicht so, als ob sie äußerlichen Zwang übte, aber doch so, daß sie unfehlbar durchdringt. Deus suadet, sed ita ut persuadeat. Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium, de corr. et gr. 38. Sie bricht den Widerstand des harten Herzens und verleiht den Geheiligten das donum perseverantiae, welches sie nicht mehr verlieren können. So verfehlt sie ihres Zweckes nicht. Die Übrigen überläßt Gott der allgemeinen Verdammnis. Röm. 9, 18. Und dies ist ein Akt seiner Gerechtigkeit. Warum er aber so thut, warum er bei der gleichen Unwürdigkeit und Unfähigkeit aller die einen erwählt, die andern vorübergeht, das beruht auf einem verborgenen Rat seiner Weisheit und Heiligkeit. Inscrutabilia judicia Dei. Hier hat der Mensch die Hand auf den Mund zu legen und zu schweigen; er preise aber die rettende erbarmende Gnade, die sich an ihm verherrlicht. Dies der Schlußpunkt des Augustinischen Systems, welcher schon von vorn herein in ihm verhüllt, doch erst später offen hervortrat.

Es steht dem Pelagianismus diametral entgegen.

An diesen Gegensätzen und an dem Kampf, in den sie sofort gerieten, mußte die Kirche zum klaren und vollen Bewußtsein über die Wahrheit kommen. Hier mußte sich das Dogma entscheiden. Und in der That, wenn wir uns an die Strömung der kirchlichen Entwicklung erinnern und den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins und der heil. Schrift uns vergegenwärtigen, so können wir im voraus nicht zweifeln, nach welcher Seite die Entscheidung fallen werde. Lag doch gerade in der vollen Anerkennung der Gnade, welche die Kirche von je bekannt hatte, der Schwerpunkt des Augustinischen Systems, während sie Pelagius bis auf ein Minimum reduziert hatte. Von da aus erfolgte dann auch sogleich eine energische Reaktion. „Der Pelagianismus erhebt die menschliche Willensfreiheit auf eine Weise, daß er darüber die göttliche Gnade herabsetzt, verkleinert, und die Notwendigkeit eines Erlösers und Heilandes negiert“, das ist der Hauptsatz, den ihm Augustin, den wir in diesem Kampfe als den Interpreten des kirchlichen Bewußtseins ansehen dürfen, entgegenhält. Schritt vor Schritt geht er dem Pelagianismus nach und argumentiert wider ihn auf die mannigfaltigste Weise teils aus der Schrift, insbes. aus Röm. 5, 12. Genes. 2, 7. Ps. 51. Ps. 143, 2. Röm. 7, 14—26. 8, 26. Ephes. 2, 3. Joh. 8, 36, teils aus den Thatsachen der Heilserfahrung, teils aus dem

kirchlichen Konsensus; immer aber so, daß er von jenem Grundgedanken ausgeht: Impietate sceleratissima negatur, sine gratia Dei hominem sine peccato esse non posse. Defendendo naturam, gratiae Christi contradicunt. Vermag die Natur durch sich selbst die volle Gerechtigkeit zu erwirken, so braucht sie die göttliche Gnade nicht, so ist Christus vergeblich gekommen, vergeblich gestorben, denn die Gesunden bedürfen des Arztes nicht; umgewandt, ist Er der Arzt für die Kranken, der Heiland der Welt, zu unserer Versöhnung und Errettung gestorben und auferstanden, so muß die menschliche Natur erkrankt, der Sünde und Schuld verfallen, der Strafe verhaftet sein, und kann nur durch den Glauben an Christus von dem Zorne Gottes, von dem gerechten Gericht erlöst und gerechtfertigt werden. De nat. et grat. l. 2. 6. Ep. 92 u. 95, ad Innocentium. Also: die Thatsache der Erlösung setzt die Sünde und Erlösungsbedürftigkeit voraus, der Pelagianismus aber negiert beides. In zahllosen Wendungen kehrt dieser Gedanke wieder, z. B. c. Jul III,. 7. VI, 4 zu Röm. 5, 8. 9. 2. Kor. 5, 14. So viel im allgemeinen.

Gehen wir näher auf das Einzelne ein. Wenn Pelagius behauptet, der Mensch könne ohne Sünde sein, so leugnet Augustin diese Behauptung nicht a priori, sondern limitiert sie zunächst nur dahin, daß dies allein durch die Gnade möglich sei (potest esse, sed per gratiam Dei, de nat. et gr. 10. 42. 48. 58. 62), aber er stellt ihr dann die ganze Reihe der Schriftstellen, welche die Menschheit ausnahmslos unter die Sünde beschließen, samt den Aussagen der Gerechtfertigten über ihren Zustand entgegen: „Könnten wir alle diese heiligen Männer und Weiber versammeln und fragen, ob sie ohne Sünde seien, sie würden einstimmig mit Johannes antworten: So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst" u. s. w. c. 36. In der That haben ja alle Gläubigen fortwährend mit dem Fleisch zu streiten und werden von dem Apostel ermahnt, die Sünde nicht in ihrem Leibe herrschen zu lassen, sie erfahren dieselbe im fortwährenden Kampfe mit ihr, sie müssen täglich um Vergebung bitten, und so zeigt es sich, daß jene Möglichkeit nie zur Wirklichkeit wird, daß thatsächlich auch die Wiedergeborenen noch mit Sünden behaftet sind. Verhält sich's aber so mit den Wiedergeborenen und Gerechten, findet sich selbst bei den Getauften noch das Unvermögen zum Guten, Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 17 — wie viel mehr bei den Unwiedergeborenen! Die menschliche Natur ist also in allen verderbt, von Haus aus korrumpiert: natura humana vitiata est a. a. O. Und in dieser Überzeugung läßt sich Augustin durch den pelagianischen Einwand: „ein natürliches Verderben sei unmöglich, weil die Sünde nicht Substanz, sondern Willensakt ist", nicht im mindesten irren. Ohne näher darauf einzugehen, stellt er ihm häufig die erfahrungsmäßige Thatsache, daß dem eben doch so sei, und das Gebet der Frommen, welches diese Thatsache zur Voraussetzung hat,

entgegen: „Herr, erbarme dich mein, heile meine Seele, denn an dir habe ich gesündigt", sagt der Beter. Was wird geheilt, wenn nichts verwundet, wenn nichts zerrissen, nichts geschwächt, nichts übel zugerichtet ist? Ferner, wenn etwas da ist, das der Heilung bedarf, wodurch ist es denn so übel zugerichtet? Du hörst den Beichtenden, was fragst Du nach dem Disputanten? Das Verderben ist erfahrungsmäßig da. „Heile" spricht er „meine Seele." Oder auch so: „Du behauptest, die possibilitas non peccandi sei unverlierbar, weil sie in dem Wesen der von Gott geschaffenen Natur begründet ist; aber heißt es nicht Galat. 5: daß ihr nicht thut, was ihr wollt, und Röm. 7: Wollen habe ich wohl, aber vollbringen u. s. w.? Und das sagt der Apostel von dem Menschen überhaupt, auch im Namen der Getauften. Da siehst du, die Menschen thun das Gute nicht, das sie wollen, sondern das Böse, das sie nicht wollen." Aus dieser Art der Argumentation erhellt am klarsten, auf welchen Gründen die Lehre des berühmten Bischofs ruht: es ist die Schrift und die Erfahrung. Aber er geht auch tiefer in die Sache selbst ein. Die Allgemeinheit der Sünde ist eine über die Menschen verhängte Strafe. Und diese Strafe beruht auf jener innern Notwendigkeit, vermöge deren die Sünde sich selber straft, „denn die Sünde entsteht nur durch den Willen des Menschen, ist sie aber einmal da, dann bleibt sie ohne seinen Willen, sowohl als Zustand wie als Schuld, und kann nur durch die Gnade Gottes wieder aufgehoben werden", Op. imp. IV, 100—103. 115. I, 105. So ist die bestehende Unfreiheit und Unfähigkeit des Willens zum Guten gerade die Schuld des Willens. Wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Vgl. Op. imp. VI, 17. Ep. 217. Von da aus geht er dann auf die Lehre vom Fall über.

Auch auf die falsche Isolierung des Einzelnen von der Gattung macht Augustin hier aufmerksam. „Gerade darin, sagt er, irren die Pelagianer und darin streiten sie wider den katholischen Glauben, daß sie nicht begreifen wollen, welche Bedeutung die jura naturalia propagationis, die geheimnisvollen Bande und Zusammenhänge der natürlichen Abstammung haben." C. J. op. imp. VI, 22.

Besonders gern und häufig beruft er sich auf die Kindertaufe, die ihm als göttliche von Christo selbst angeordnete Institution gilt. Aus ihr erweist er die Thatsache der Erbsünde, während er umgewandt aus letzterer die pelag. Ansicht von der Kindertaufe widerlegt. Gerade an diesem Punkte koncentrierte sich Angriff und Abwehr. Hatte Pelagius die Kinder für schuldlos und der Vergebung unbedürftig erklärt, so erwidert Augustin zunächst auch hier wieder: „Damit leugnet ihr, daß Jesus der Heiland auch der Kinder sei, ihr laßt ihnen den schönen Jesusnamen nicht zu gute kommen", de pecc. or. 19. 20 ff. Op. imp. I, 31. „Zur ewigen Seligkeit kann niemand gelangen, es sei denn, daß er durch die Taufe wiedergeboren werde, auch die Kinder nicht; es müßte denn Christus nicht für

sie gestorben sein*), was kein Christ zu leugnen wagt. Christus aber ist für die Gottlosen gestorben. Sind nun die Kleinen, die offenbar in ihrem eigenen Leben nichts Böses gethan, vermöge ihrer Abstammung nicht in die Sünde verflochten, wie ist dann der für sie gestorben, der für die Gottlosen starb? Sind sie nicht durch den tiefen Schaden der Erbsünde verwundet, warum bringt sie die fromme Sorgfalt der Ihrigen zu Christus, dem Arzte, das heißt zum Empfang des Sakramentes des ewigen Lebens, warum sagt man in der Kirche nicht zu ihnen: Tragt diese Schuldlosen hinweg, die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken, Christus ist nicht gekommen die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder" de pecc. mer. et rem. I, 18. 23. Und umgewandt: „Geben sie zu, daß die Kinder zu taufen seien, so müssen sie auch zugeben, daß dieselben der Gnaden des Mittlers bedürfen, um in ihm lebendig, selig, erleuchtet, freigemacht, erkauft zu werden: wovon aber, — wenn nicht vom Tode, vom Verderben, von Schuld, von Knechtschaft und Finsternis der Sünde?" Dabei weist Augustin die völlige Unhaltbarkeit jener pelag. Unterscheidung zwischen vita aeterna und regnum coelorum nach, und sucht ferner aus der Form der Taufhandlung, aus dem Exorzismus, aus der Exsufflation und Abrenuntiation darzuthun, daß schon die Kinder der Herrschaft des Teufels verfallen sind; denn das ist die Voraussetzung, die diesen Akten zu Grunde liegt. Man kann sie nicht leugnen, ohne den Glauben der katholischen Kirche zu lästern. De pecc. mer. I, 34. de pecc. or. 40, Op. imp. II, 30. 224. — Aus dem allen aber zieht Augustin den Schluß: „Bekennet endlich die Erbsünde, oder sagt es frei heraus, die Kinder bedürfen entweder gar nicht der Taufe, oder sie werden wenigstens nicht in Christum, nicht in seinen Tod getauft, und streicht das Wort des Apostels, der das bezeugt; . . aber wundert euch auch nicht, daß euch die Kirche verabscheut, die ihr durch eure seelenmörderische Lehre den Unmündigen die rettende Gnade Christi zu entziehen euch unterfangt". Op. imp. II, 222. c. Jul. VI, 3. 5.

Ein weiterer Grund, den Augustin entgegenhält, ist der, daß die Gerechtigkeit, welche die Pelagianer dem Menschen vindizieren, doch nicht die wahre, der Anforderung des göttlichen Gesetzes entsprechende sei, sondern vielmehr der Tugendstolz des natürlichen Menschen. — Wenn sie aber ihrerseits in der Zurechnung einer „fremden Sünde" an den Menschen, besonders an die Kinder eine Ungerechtigkeit Gottes fanden, so bringt er zunächst wieder darauf, daß diese Zurechnung eine von der Schrift bezeugte, unleugbare Thatsache sei, oder er setzt was wir S. 219 erwähnten auseinander; häufig aber kehrt er den Vorwurf um und sagt,

*) Der verbindende Gedanke ist, daß Christi Tod und Auferstehung Vergebung und Erneuerung wirke.

vielmehr lasse sich die göttliche Gerechtigkeit nur unter Voraussetzung der Erbsünde behaupten. „Denn wie läßt es sich mit der göttlichen Gerechtigkeit vereinigen, daß er dem Menschen, ja auch schon dem Kinde, das schwere Joch des allgemeinen Elendes auflegt, daß er sie der natürlichen Blindheit und Ohnmacht, dem Leiden, dem Tode, der Verdammnis untergibt, wenn keine Schuld und Sünde an ihnen haftet?" Op. imp. I, 28. 29. 39 57. VI, 27 (994) c. Jul. VI, 3. 5. 18: Bonus est Deus, justus est Deus, potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est. — So ist also beides, das menschliche Elend und die göttliche Zurechnung ein Zeugnis für die Erbsünde.

Kürzer können wir uns über die Lehre von der Gnade fassen. Hier unterscheidet Augustin auf's schärfste zwischen natura und gratia, zwischen Schöpfung und Erlösung. Was Pelagius Gnade nenne, sei etwas ganz anderes, als die rettende, rechtfertigende Gnade Christi, welche die Schrift verkündige und die durch den Glauben wirke. Nicht jene, diese macht gerecht und selig, de gr. Chr. 3. 5. de nat. et gr. 53 ff. Jene, die anerschaffene Possibilität, kann es schon an sich und noch abgesehen von der Sünde nur durch die göttliche Unterstützung zum Vollbringen des Guten bringen, jetzt, nachdem die Natur von Gott, dem Prinzip des wahren Lichtes und Lebens entfremdet, verderbt und erstorben ist, jetzt vermag sie schlechterdings nichts Gutes mehr und kann nur durch die Gnade Christi aus ihrer Ohnmacht befreit werden, de nat. et gr. 23. 39. 43. 45. 48. de sp. et l. 3. Aber auch, was Pelagius christliche Gnade nennt, reicht lange nicht zur Erneuerung und Wiederbelebung des Menschen hin. Die bloße An- und Unterweisung durch Lehre und Beispiel nicht: „der bloße Wegweiser gibt noch keineswegs die Kraft zum Gehen", de gr. Chr. 2. 41. „Der Buchstabe des Gesetzes, welcher lehrt, man solle nicht sündigen, tötet, wenn der lebendigmachende Geist fehlt, ja wo dieser Geist, der die Liebe in unsere Herzen ausgießt, nicht hilft, da steigert jenes obwohl an sich gute Gesetz durch sein Verbieten nur die böse Lust, gleichwie der andringende Strom eines Gewässers durch einen aufgestellten Damm nur mächtiger wird und, hat er ihn durchbrochen, nur mit desto größerer Gewalt sich herabstürzt und fortwälzt. Denn, ich weiß nicht wie, wird der Gegenstand des Begehrens gerade durch das Verbot nur um so anziehender" de spir. et lit. 4. Selbst eine Sündenvergebung, die sich lediglich auf die vergangenen Sünden bezieht, nicht aber auch die Kraft zur inneren Überwindung derselben mitteilt, heilt den Menschen noch nicht. — Überdies hebt Pelagius selbst diesen Begriff der Gnade dadurch sogleich wieder völlig auf, daß er sie durch die Verdienste des Menschen bedingt sein läßt; denn eine Gnade, welche nicht gratis gegeben wird, ist eben nicht Gnade; eine Sündenvergebung, die verdient werden muß, ein innerer Widerspruch, de

gest. Pel. 14. Ep. 194. 3. Wenn er aber sagt, sie wird uns gegeben, damit uns das Gute leichter werde, so macht er sie damit zu etwas völlig Äußerlichem und Zufälligem, ja geradezu Überflüssigem, „denn er erklärt damit, der Mensch könne auch ohne sie, was Gott befiehlt, erfüllen, nur schwerer" de gr. Chr. 29. Ep. 186, 10. Und so kehrt Augustin von hier aus wieder zu seinem Hauptsatz zurück, „daß der Pelagianismus unter dem Schein, die Natur zu ehren und die Freiheit zu verteidigen, die rettende Gnade Gottes leugne und damit eine ebenso neue als widerchristliche Häresie einführe" de nat. et gr. 23.

Indessen bleibt er dabei nicht stehen, er dringt noch tiefer in das Centrum des Pelagianismus, in den Freiheitsbegriff desselben ein. Die allgemeinste Grundlage dieses Begriffes, den Willen als das Vermögen der Selbstentscheidung, erkennt auch er an; das liberum arbitrium ist auch ihm ein unveräußerliches Moment, selbst der Sünder besitzt es fortwährend; aber so wie es Pelagius näher bestimmt, als das Vermögen zwischen Gut und Bös zu wählen, verwirft er es entschieden. Denn einerseits müßte hiernach nicht nur Gotte und den seligen Vollendeten die Freiheit abgesprochen werden, de nat. et gr. 49*), sondern Gott wäre als der Schöpfer dieses Vermögens, welches die Bestimmung in sich trüge, sich nach der einen oder andern Seite hin zu verwirklichen, selbst Urheber des Bösen; andrerseits setzte eine solche reine Indifferenz auf Seiten des Menschen immer schon den Eintritt einer Korruption voraus. Denn ein Wille, der die Gerechtigkeit nicht liebt, sei eben kein guter, sondern schon ein schlechter Wille, de pecc. m. c. r. II, 18.

Als den pelagianischen Grundirrtum bezeichnet jedoch Augustinus auch in dieser Hinsicht immer die Äußerlichkeit des Verhältnisses zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, die Unabhängigkeit des Menschen von Gott auf dem ethischen Gebiete. Mit Recht nennt er diese Freiheit eine Emanzipation von Gott, Op. imp. 1, 78, mit Recht läßt er die Pelagianer zu dem Schöpfer sprechen: „Du hast uns zu Menschen gemacht, zu gerechten wollen wir uns selbst machen." Noch einen Schritt weiter aber geht Hieronymus und deckt auch den letzten Hintergrund dieser Häresie auf: die völlige Geschiedenheit Gottes von der Kreatur. „Die Pelagianer" sagt er einmal „meinen, Gott habe sich schlafen gelegt, nachdem er dem Menschen Freiheit des Willens verliehen, und man brauche sich nun auch nicht mehr im Gebet an ihn zu wenden, daß er uns bei all unserem Thun unterstütze, da es ein für allemal in unsere Macht gelegt worden, zu thun

*) Cont. Jul. Op. imp. V, 38: In ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest . . . . angelus ergo vel homo propterea peccare potuit. . . Quia non est Deus, hoc est de nihilo factus est (a) Deo, non de ipso Deo.

und zu lassen was wir wollen." Sie dachten sich die Welt wie eine Maschine, die einmal aufgezogen, nach den ihr immanenten Gesetzen sich von selbst fortbewegt. So nahe berührt sich diese Theorie in ihren letzten Grundlagen mit dem Arianismus.

Welche destruktiven Konsequenzen endlich dieselbe für die Christologie hatte, wurde in dem Obigen schon mehrfach angedeutet. Die universale Bedeutung des Gottmenschen und seines Werkes ist hier völlig verkannt, das einstimmige Grundbekenntnis der Christenheit: alles Heil allein in Christo, ins Gegenteil verkehrt. Für eine That der Welterlösung und Weltversöhnung hat dieses System weder Bedürfnis noch Raum. Die Erscheinung Christi bezieht sich nur auf die neutestamentliche Zeit, sie hat mithin bloß temporelle und partielle Bedeutung: Zahllose sind auch ohne ihn selig geworden und können es noch immer. An diesem Irrtum zeigt sich das Widerchristliche des Pelagianismus am klarsten. Herrlich erklärt sich darüber Augustin de pecc. orig. 24—29: „Es handelt sich hier nicht, wie Pelagius so gerne glauben möchte, um disputable Schulfragen, sondern um das Centrum des christlichen Glaubens; es handelt sich um zwei Menschen. Durch den einen sind wir unter die Sünde verkauft, durch den andern werden wir von der Sünde erkauft, durch den einen sind wir in den Tod gestürzt, durch den andern werden wir zum Leben befreit, der eine hat uns in sich zu Grunde gerichtet, indem er den eigenen Willen that, nicht den des Schöpfers, der andere hat uns in sich selig gemacht, indem er nicht seinen Willen that, sondern den seines Senders. Diese beiden Menschen sind der eigentliche Inhalt des christlichen Glaubens, denn es ist Ein Mittler zwischen Gott und Menschen, nämlich der Mensch Jesus. Und dieser Eine ist es für alle. Wir mögen also nicht die Zeiten teilen, wie Pelagius und seine Schüler thun, indem sie sagen, daß die Menschen erst im Stande natürlicher Gerechtigkeit, sodann unter dem Gesetz, zum dritten unter der Gnade gelebt haben, denn damit suchen sie die Gerechten der Vorzeit von der Gnade des Mittlers auszuschließen, als ob Christus nicht auch für diejenigen Mittler gewesen wäre, zu deren Zeit er noch nicht geboren war. Aber seine Zukunft war ihnen vorausverkündigt. Nachdem er erschienen, ist es kein anderer Mittler, welcher uns und jene selig macht, denn auch ehe er erschien, befreite er seine alten Glieder durch den Glauben an seine künftige Menschwerdung, wie wir, tot in Sünden, mit Christo lebendig geworden sind. . . Die Fortpflanzung des von der Verdammnis getroffenen Ursprungs verdammt uns (damnatae originis propagatio nos damnat), wenn wir nicht gereinigt werden durch den, der ohne Sünde ist." Wenn nun zwar die Pelagianer zugeben, daß Christus wenigstens den Christen Vergebung erworben habe, so sinkt auch sie dadurch, daß sie an die vorangehende Besserung und Würdigkeit des Menschen geknüpft ist, zu einem fast be=

deutungslosen Moment herab, wie ihnen Augustin oft genug nachweist; und so reduziert sich schließlich die Erlösungsthätigkeit Christi auf Lehre, Beispiel und auf den Impuls, den er durch beides gab. Auf diese beiden Punkte kommt alles zurück, was die Pelagianer sonst noch von einer Erhebung oder Verherrlichung der menschlichen Natur durch Christus lehrten, ja diese beiden Punkte lösen sich in eines auf, sofern doch das Beispiel nur eine andere Art der Lehre ist, ebd. 41. Auf diese Weise sinkt das Christentum zu einer bloßen Moral, Christus zu einem Sittenlehrer herab, und sein Vorzug vor andern besteht lediglich in der Vollkommenheit des Beispiels, das er gab*). Allein selbst dieser Vorzug ist ein nur relativer, weil es ja auch schon vor ihm solche gab, die im Glauben an Gott das Gesetz vollkommen erfüllten. Op imp. II, 108. Dem allen stellt dann Augustin immer wieder das Wort des Apostels Röm. 5, 12 ff. entgegen: „O möchten sie doch dieses große Schriftzeugnis gläubig und demütig lesen, möchten sie, wie Christen, lesen, daß außer Jesus Christus kein anderer Name unter dem Himmel sei, in dem wir sollen selig werden, und möchten sie nicht das Vermögen der menschlichen Natur so verteidigen, daß es den Anschein gewinnt, als könne der Mensch durch seinen freien Willen auch ohne diesen Namen selig werden. . . . Das ist die Weisheit der Welt, wodurch das Kreuz Christi zu nichte wird." De nat. et gr. 39. 34.

Wir sehen, es ist die innerste Tiefe des christlichen Bewußtseins, die sich durch den Pelagianismus verletzt sieht. Gerade von daher werden die hauptsächlichsten Argumente genommen, die ihm Augustinus, Hieronymus, Marius Mercator, Orosius und andere entgegenhalten, gerade darin liegt die Bedeutung des ganzen Kampfes, den man gegen ihn führt. — Und diese Bedeutung wird nicht etwa nur von den genannten einzelnen Kirchenlehrern anerkannt, die gesamte afrikanische Kirche steht zu Augustin; die afrikanischen Bischöfe sprechen es in mehreren Synodalschreiben einmütig aus, daß die Lehre der Pelagianer ein grundstürzender Irrtum sei: fundamenta fidei christianae conantur evertere; totum quod Christiani sumus evertunt — und berufen sich gegen sie auf den Glauben der Gemeinden, auf die Akte des Gemeindegottesdienstes, auf das Gebet des Herrn, auf den kirchlichen Segen, auf die liturgischen Formeln: das alles werde durch jene Häresie alteriert (vgl. Mansi IV. S. 321 ff.) So konnte ihre Verwerfung nicht ausbleiben. Sie erfolgte zunächst im Abendlande. Das Generalconcilium zu Karthago 418 stellte dem Pelagianismus eine Reihe von Canones entgegen, welche seine Hauptsätze über Sünde und Gnade mit dem Anathema belegen**). Die römische Kirche stimmte nach einigem Schwanken bei. Selbst im Orient

---

*) Wie nahe liegt hier die Berührung mit dem Nestorianismus.

**) S. Dogmengesch. I, S. 534. Hahn, Bibl. d. Symbole. S. 134.

entging Pelagius nur dadurch der Verdammung, daß er auf der Synode zu Diospolis seinen Sätzen teils die Spitze abbrach, teils ihren Sinn der morgenländischen Anschauungsweise akkommodierte, einige seiner früheren Behauptungen sogar verleugnete. Damit gaben sich die Bischöfe zufrieden, und insofern konnte sich hernach Augustinus auf diese Synode als auf ein Zeichen für den Konsensus der morgenländischen Kirche berufen, de gest. Pel. 10. 11. Im wesentlichen beharrte diese jedoch bei ihrer früheren Anschauung, sie ging überhaupt nicht tiefer in die Sache ein, sanktionierte aber gleichwohl auf dem ökumenischen Konzil zu Ephesus 431 die Beschlüsse der Abendländer*).

Die allgemeine Verwerfung des Pelagianismus ist also das negative Resultat dieser Bewegungen; das positive Resultat ist in den afrikanischen Canones enthalten; man darf sie nur in thetische Sätze umsetzen, so hat man den wesentlichen Inhalt dessen, was nunmehr als kirchliche Lehre im Abendlande galt, obschon noch nicht in ausgeprägter Form.

Keineswegs aber war damit auch schon das ganze Augustinische System kirchlich sanktioniert. Es lag vielmehr in diesem selbst ein Moment, welches nicht viel weniger als der Pelagianismus dem christlichen Bewußtsein widerstrebte: die Lehre von der gratia irresistibilis. Dieser Punkt hatte bis dahin mehr im Hintergrund gelegen; indem er sich jetzt nach Überwindung des Pelagianismus bestimmter herausstellte, trat das andere Extrem hervor, welches auch das Wahre an der morgenländischen Anschauung aufgab und deshalb sofort entschiedenen Widerspruch hervorrief. Zweierlei insbesondere fand man ebenso anstößig als unerträglich: die Prädestinationslehre und die Partikularität der Gnade Gottes in Christo. Diese Lehre sei eine neue, dem alten Glauben der Kirche widersprechende, dazu im höchsten Grade praktisch schädlich. Das hatten schon die Pelagianer, namentlich Julian, geltend gemacht; noch nachdrücklicher geschah es von zahlreichen Gallischen Lehrern und Mönchen, die dem Augustin weit näher standen: „Der göttliche Ratschluß, vermöge dessen vor dem Anfang der Welt oder bei der Schöpfung des Menschengeschlechts eine Unterscheidung zwischen zu Erwählenden und zu Verwerfenden getroffen worden sein soll, dergestalt, daß nach dem Belieben des Schöpfers einige zu Gefäßen der Ehre, andere zu Gefäßen der Unehre geschaffen worden; dieser Ratschluß, sagten sie, benehme einesteils den Gefallenen die Sorge um ihr Wiederaufstehen und gebe anderntteils den Heiligen Anlaß zur Lauheit, weil auf beiden Seiten alle Mühe überflüssig sei, wenn nämlich weder der Verworfene trotz alles Fleißes nicht wieder zur Gnade gelangen, noch der Erwählte trotz aller

*) Johannes von Damaskus in seinem großen dogmatischen Werke erwähnt nicht einmal den Pelagianismus.

Fahrlässigkeit aus der Gnade fallen könne. Denn wie sie sich immer verhalten mögen, es kann ihnen doch nichts anderes begegnen, als was Gott bestimmt hat, und bei ungewisser Hoffnung ist Beständigkeit des Christenlaufes nicht wohl möglich, da das Streben des Ringenden vergeblich ist, wenn es sich mit der Wahl des Vorherbestimmenden anders verhalten sollte, als er hofft. Es wird also aller Fleiß in der Heiligung aufgehoben, wenn die Bestimmung Gottes dem Willen des Menschen zuvorkommt, und es wird unter diesem Samen der Prädestination eine fatalistische Notwendigkeit eingeführt (fatalis necessitas quaedam), oder man macht Gott den Herrn zum Schöpfer verschiedener Wesen, sofern doch niemand anders sein kann, als er gemacht ist." „Selbst wenn jene Behauptung wahr wäre, dürfe sie doch nicht öffentlich bekannt gemacht werden; weil sie eben so gefährlich als unbegreiflich sei" (Epist. Prosperi ad August. 3.). „Sie sei aber insbesondere deshalb irrig, weil sie die Kraft des Wortes zu nichte mache, denn alle Heilsverkündigung sei vergeblich, wenn sie keinen Anschließungspunkt im Menschen mehr findet (si nihil quod per eum excitetur in hominibus remansisse dicatur), weil sie die Zurechnungsfähigkeit aufhebe und die Universalität der Gnade negiere" (Ep. Hilarii ad Aug. 2). Dagegen sei zu lehren: „daß unser Herr Christus für das ganze Menschengeschlecht gestorben, und daß niemand von der Erlösung durch sein Blut ausgeschlossen sei, daß das Sakramet der göttlichen Gnade (die Taufe) allen Menschen gelte, mithin von Seiten Gottes das ewige Leben allen ausnahmslos bereitet sei, auf Seiten der Menschen aber denen zu Teil werde, die Gotte mit freiem Wille glauben und den Beistand der Gnade von wegen ihrer Bereitwilligkeit zum Glauben erlangt hätten." Und ebendeshalb müsse die göttliche Prädestination abhängig gedacht werden von der göttlichen Präscienz um das Verhalten der Menschen. Ep. Prosp. 3. 6.

Offenbar wahrt diese Opposition ein nicht minder wesentliches Moment des christlichen Glaubens als der Augustinismus, und hierin liegt die Berechtigung der Richtung, welche diesem von nun an unter dem Namen des Semipelagianismus entgegentritt. Sie begnügte sich jedoch nicht an jenem wohlbegründeten Protest, sondern versuchte selbst wieder eine Theorie über Freiheit und Gnade aufzustellen, deren Charakter aber der der Halbheit war. Denn sie läßt die Bekehrung bald von dem freien Willen des Menschen (voluntas medicum quaerens), bald von der Gnade ausgehen und bringt es überhaupt nicht weiter, als bis zu einem bloßen Nebeneinander beider*). So neigte sie sich in ihren einzelnen Vertretern

*) Vgl. die Darstellung in der Dogmengesch. I, S. 538 ff. u. bei Luthardt, Lehre vom fr. W. S. 42 ff.

bald mehr dem Augustinismus, bald mehr dem Pelagianismus zu, und vermochte weder den Kirchlichgesinnnten noch den Häretikern zu genügen. Prosper nennt sie ein zwitterartiges tertium und zeigt, wie sie am Ende doch darauf hinauslaufe, daß die Gnade nach Verdienst erteilt werde, welches die pelagianische Häresie sei. Andererseits ward aber auch von den Schülern Augustins die Prädestinationstheorie, obwohl möglichst verfeinert, festgehalten und verteidigt. Unter diesen Verhältnissen konnte das Dogma noch lange nicht zur Ruhe kommen, der innere Widerspruch seiner Momente bewegte sich in einem hundertjährigen Streite fort, in dem bald die eine, bald die andere Seite des Gegensatzes das Übergewicht gewann, bis es endlich auf der Synode zu Oranges (529) einen vorläufigen Abschluß fand. Die große Bedeutung dieser Provinzialsynode, die hernach zur Geltung eines ökumenischen Konzils gelangte, besteht darin, daß sie die Errungenschaften der ganzen vorgängigen Bewegung im kirchlichen Sinne zusammenfaßt, den Pelagianismus wie den Semipelagianismus verwirft, zugleich aber die Prädestinationslehre nach ihrer anstößigsten Seite abwehrt. In 25 Kanones stellt sie den Lehrbegriff fest: den Adamitischen Fall und seine Folgen, Erbsünde, Tod und Todesschuld des ganzen Geschlechtes, die totale Korruption der menschlichen Natur, die Unfähigkeit zum Guten, die Notwendigkeit der Gnade, alles im Sinne der älteren afrikanischen Synodalbeschlüsse. Vgl. can. 7: Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit aut eligere sive evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione spiritus s., haeretico fallitur spiritu, (Vgl. can. 13.) Die Gnade selbst wird als die eigentliche causa efficiens alles Guten im Menschen bestimmt; sie wartet nicht auf unsern Willen, auf unser Entgegenkommen, Anrufen und Seufzen, sie wirkt vielmehr dies alles selbst, sie schafft den Anfang des Glaubens (initium fidei ipsumque credulitatis effectum), den Fortgang und die Bethätigung desselben in Werken: das alles ist ihr Geschenk. Vgl. can. 3—7. So entschieden wird hier das semipelagianische Nebeneinander verworfen (c. 6), so scharf jedes eigene Verdienst ausgeschlossen (16. 18). Dagegen heißt es in dem Schlußbekenntnis: „Auch das glauben wir dem katholischen Glauben gemäß, daß alle Getauften, nachdem sie durch die Taufe die Gnade empfangen, unter Christi Hilfe und Mitwirkung was zum Heile gehört erfüllen können und sollen, wenn sie treulich arbeiten wollen (si fideliter laborare voluerint); daß aber einige durch die göttliche Macht zum Bösen bestimmt seien (ad malum esse praedestinatos) — das glauben wir nicht, sondern wenn es welche gibt, die etwas so schlechtes glauben wollen, so verdammen wir sie mit allem Abscheu"; eine Bestimmung, durch welche nicht bloß eine krasse

Entstellung der Prädestinationslehre ausgeschlossen, sondern auch der gratia irresistibilis wenigstens die äußerste Spitze abgebrochen ist; denn das si fideliter laborare voluerint knüpft doch die Fortwirkung der Gnade in dem Getauften an dessen subjektive Treue.

In dieser Gestalt ging also das Dogma aus der alten Kirche in das Mittelalter über. Es trug jedoch, weil die Prädestinationslehre darin noch nicht völlig überwunden war, den Samen zu neuen Kontroversen in sich und wurde unter den rückwirkenden Einflüssen der, mit der Hierarchie aufs engste verflochtenen, gesetzlichen Anschauung, allmählich wieder in den Semipelagianismus zurückgebildet. [Indem die Scholastiker die Erbsünde für einen rein äußerlichen Verlust, einen bloßen Mangel erklärten (s. o. S. 222), gewannen sie die Möglichkeit ein Verdienst des Menschen zu statuieren. Wohl bedarf der Mensch der heilenden Gnade, aber er kann sich durch seinen freien Willen für den Empfang derselben disponieren — und darin besteht das meritum de congruo. Die empfangene Gnade aber macht ihn dann weiter geschickt ad bene operandum et ad deo fruendum — und das ist das meritum de condigno. Noch weiter gehen Duns Scotus und Gabriel Biel. Von ihnen wird der Gnade nur eine nebenhergehende, dienende Stellung zuerkannt: der freie Wille des Menschen thut die Hauptsache, er kann nach Biel das bonum morale leisten, ja deum supra omnia diligere ex propriis viribus; nur wird dieses bonum nach Gottes Ordnung erst durch die gratia gratum faciens zu einem bonum meritorium. Die röm. Kirche hat zwar durch das reformatorische Zeugnis gedrängt, diesen Pelagianismus etwas ermäßigt, aber auch sie faßt die Bekehrung als ein Werk ebenso der menschlichen Freiheit wie der göttlichen Gnade: die Gnade macht den Anfang mit der Berufung, aber der Mensch muß dann frei zustimmen und mitwirken. Conc. Trid. Sess. VI, c. 1 §. 5. 6. Auch hier hat die Freiheit eine pelagianische Fassung, die Gnade aber wird als magisch wirkende gedacht. Vergl. Dogmengesch. II, S. 125 ff. Luthardt, a. a. O. 53 ff.].

Die lutherische Kirche hat das Dogma wieder auf den rechten altkirchlichen Weg zurückgebracht und zugleich um einen Schritt weiter fortgebildet. Mann kann sagen: die Erkenntnis der Sünde ist ihre Geburtsstätte. Der Lebensgang Luthers ist bekannt. Wenn irgendwer, so hat er den Todesernst der Sünde, ihre schlechthinige Verwerflichkeit vor Gott und das totale Unvermögen des natürlichen Menschen sich wahrhaft zu Gott zu bekehren, an ihm selbst erfahren, und die Rettung daraus im Glauben an die freie Gnade Gottes gefunden. Und diese Erfahrung teilt die Kirche, die von ihm den Namen hat. Sie spricht sie nicht bloß in ihren Symbolen aus; durch ihre Liturgien, ihre Gebete, ihre Lieder, auch durch ihre Lob- und Danklieder klingt sie hindurch, in den Zeugnissen ihrer edelsten Bekenner, auch noch im 17. Jahrhundert, in

den Schriften eines Johann Gerhard, Johann Arnd, Christ. Scriver, Heinr. Müller und zahlloser Zeugen hat sie einen vollen Ausdruck gefunden, einen Ausdruck, der einem jüngern Geschlechte, dem jene Erfahrung abgeht, häufig zu hart und schroff dünken mag. — Was Luther selbst betrifft, so spricht er vor allem die Bedeutung der Sündenerkenntnis für den Heilsweg aus: „Aus dem Irrtum, daß man nicht weiß noch versteht, was Sünde ist, entsteht auch der andere Irrtum, daß man auch nicht wissen noch verstehen kann, was Gnade ist“ (W. V, 677). Das Wesen der Erbsünde faßt er sodann im Zusammenhang mit seiner Anschauung vom Urstande, im Gegensatz zur scholastischen Doktrin, im Unterschiede von Zwingli und im Verhältnis zu den VV. intensiver, naturhaftiger, geistiger, lebendiger. Wenn die Scholastiker, namentlich die Skotisten, die Erbsünde bloß als den Defekt der justitia originalis betrachten, das sittliche Verderben aber, soweit sie überhaupt ein solches zugeben, nur wie ein äußerliches Accidens ansehen, wobei die menschliche Natur in ihren sittlichen Kräften ziemlich unversehrt fortbesteht, so setzt dagegen Luther die Erbsünde in eine tiefe, positive Korruption der Natur und aller ihrer Vermögen: intima et profundissima corruptio totius naturae. „Die Person, Natur und das ganze Wesen ist in uns durch Adams Fall verderbt. Das ist die Erbsünde oder Natursünde oder Personsünde, die rechte Hauptsünde; wo die nicht wäre, so wäre auch keine wirkliche Sünde. Diese Sünde wird nicht gethan wie alle andern Sünden, sondern sie ist, sie lebet und thut alle Sünde und ist wesentliche Sünde, die da nicht eine Stunde oder Zeitlang sündiget, sondern wo und wie lange die Person ist, da ist Sünde auch.“ Neujahrspredigt in der Kirchenpostille. Erl. A. Bd. 10. S. 322. „Sie ist ein innerliches Verderben des Herzens, ein geistiger Jammer und Elend, ein Gift, das die ganze Natur vergiftet.“ — „Darum“, sagt er, „ist das eine große Weisheit, daß einer wisse, daß nichts Gutes in uns ist, sondern eitel Sünde; daß wir nicht so geringe hin von der Sünde gedenken und reden, wie des Papstes Lehrer, welche sagen, daß die Sünde nichts anderes sei denn Worte, Werk und Gedanken, so wider das Gesetz Gottes sind. Wenn du aber recht willst anzeigen, was Sünde sei, so mußt du sagen, daß alles das Sünde ist, das von Vater und Mutter geboren wird, auch vor der Zeit, ehe der Mensch Altershalben was thun, reden oder gedenken kann. Aus solcher bösen Wurzel kann ja nichts Gutes vor Gott wachsen.“ — „Deine Geburt, deine Natur, dein ganzes Wesen ist Sünde“, W. V, 685. Und anderwärts: „Darum sollen wir solche Schwärmerei fliehen und meiden als die rechte Pest und Verfälschung der heiligen Schrift, und sollen vielmehr folgen der öffentlichen Erfahrung, die uns lehret, daß wir aus unreinem Samen gezeuget und geboren werden, und aus angeborner Unreinigkeit an uns haben Unwissenheit von Gott, Sicherheit, Unglauben, Haß und Feindschaft gegen Gott, Ungehorsam,

Ungeduld und andere gräuliche und schwere Sünden und Gebrechen, welche in unser Fleisch dermaßen versenket und gepflanzet sein, und dieses Gift soweit durch das Fleisch, Leib und Seele, Adern, Blut, Mark und Bein, durch den Willen, Verstand und Vernunft also durchgegossen ist, daß man sie nicht allein nicht vollkommen heraus nehmen kann, sondern wird auch nicht für Sünde erkannt", W. I, 304. Kein Kirchenlehrer vor Luther hat dieses tiefinnerliche Wesen der Sünde so gründlich erkannt, keiner hat so wahr und tief davon geredet, als er. Ich kann mir deshalb nicht versagen, noch einige weitere, hieher gehörige Äußerungen aus der herrlichen Auslegung des 16ten Kapitels Johannis mitzuteilen. Es heißt hier zu V. 8 u. 9: „Wenn derselbige kommt, wird er die Welt strafen u. s. w. Dies Strafen geht über sie alle, daß all ihr Ruhm muß fallen und all ihr Thun und Wesen sie vor Gott nichts helfen kann. . . . So sprichst du: Ja wie gehet denn das zu? Was ist denn der Mangel daran, warum solches vor Gott nicht gilt? Ist denn das alles zu verdammen, daß sie feine, ehrbare, fromme Leute sind, wohl und löblich regieren, nicht stehlen, rauben, ehebrechen 2c., sondern keusch, züchtig, gehorsamlich leben und viel gute Werke thun nach dem Gesetz? Sind es nicht alles feine Gottesgaben und löbliche Tugenden? Antwort: Ja traun, das sagen wir auch, lehren dazu, daß Gott solches geboten und haben will, daß man also lebe und fromm sei. Warum wird es denn hier gestraft und zu Sünden gemacht? Antwort: Hier ist ein anderer Richter, der über aller Menschen Leben und Wesen urteilt, und hat viel schärfere Augen, die Sünde zu ersehen und zu strafen, denn wir Menschen verstehen oder meinen. Dieser sagt, daß sie alle Sünder sind, und um die Sünde zu strafen. Dem sollten wir billig glauben und ihn lassen recht und wahr haben. Denn er straft uns auch eben um diese Blindheit, daß wir solches (daß wir Sünder sind vor Gott mit all unserm Leben) nicht sehen noch erkennen. — Du mußt aber wissen, daß er hier redet, wie gesagt, nicht von äußerlichem Leben und Wesen der Menschen, so die Welt kann richten und urteilen, sondern greift hinein, da der rechte Grund liegt, nämlich in des Menschen Herz, welches ist der Quell und Brunnen, darin da stecken die rechten Hauptsünden, nämlich falscher Gottesdienst, Gottesverachtung, Unglaube, Ungehorsam, böse Lust und Widerstreben wider Gottes Gebot, und kurz, das St. Paulus (Röm. 8.) heißt fleischlich gesinnt sein, und gibt ihm den Titel und Ruhm, daß es ist Feindschaft wider Gott, und kann dem Gesetze Gottes nicht unterthan sein 2c. Das ist der Stamm und die Wurzel aller anderer Sünde und eben der leidige Erbschaden von Adam aus dem Paradies, daß, wenn diese nicht da wäre, da würde nimmer kein Diebstahl, Mord, Ehebruch 2c. geschehen. Nun sieht die Welt solche äußerliche böse Stücke wohl, ja wundert und klagt darob, daß die Leute so böse sind, weiß aber nicht, wie es zugeht. Das Wässer-

lein sieht sie wohl fließen und allenthalben Früchte und Blätter des bösen Baumes ausschlagen; aber wo der Quell herkommt und wo die Wurzel steckt, das weiß sie nicht. Fährt darnach zu und will der Sachen raten, Bosheit steuern und die Leute fromm machen mit Gesetzen und Treiben der Strafe. Aber wenn es gleich lang währt, so ist doch damit nichts geholfen. Dem Wässerlein mag sie wehren, aber damit ist dem Hauptquell ungewehrt; die Sprößlein müssen sich lassen wegscheiden, aber damit ist der Wurzel nichts genommen. — Nun ists verloren, es thuts nicht, so man lang außen wehrt, bessert und heilt, und inwendig bleibt Stamm, Wurzel und Quell des Bösen. Es muß vor allen Dingen der Quell gestopft und dem Baum die Wurzel genommen sein; sonst bricht und reißt es aus an zehn Orten, wo du an einem stopfst und wehrst. Aus dem Grund muß es geheilt sein, sonst magst du ewig daran verstreichen und zerschmieren mit Schwaten und Pflaster, es eitert und schwärt doch immer wieder fort, und wird nur ärger. Summa, es lehrt die Erfahrung und muß die Welt bekennen, daß sie nicht kann auch den äußerlichen groben Lastern und bösen Stücken wehren, ob sie gleich mit allem Fleiß steuert und straft, wie sie denn thun soll; viel weniger kann sie die Sünde, welche inwendig in der Natur steckt und die rechte Hauptsünde ist, so sie nicht kennt, wegnehmen. Darum bleibt nun solche Sünde auf aller Welt, und geht dies Urteil über alles, was da gelebt und gethan mag werden, von allen Menschen, wie sie von Adam geboren sind, es heiße bös oder gut, recht oder unrecht vor der Welt, und kann sich hier keiner ausziehen noch rühmen vor einem andern, sondern sind vor Gott alle gleich, und müssen sich alle schuldig bekennen und würdig des ewigen Todes und Verdammnis, müßten auch ewig in demselben bleiben, und wäre dawider bei keiner Kreatur kein Rat noch Hilfe, wo Gott nach unserm Verdienst und seinem Recht mit uns handeln wollte." W. VIII, 540. Eben damit ist nun Luther auch schon weit über Augustin hinaus, der die Erbsünde vorzugsweise in die sinnliche Lust setzt, worauf sie auch Zwingli zu beschränken scheint*). Er verlegt ihren Sitz gerade in das geistige Wesen des

*) S. o. S. 222. Sigwart zeigt (Ulrich Zwingli, 1855, S. 77), daß Zwingli, unter dem Fleisch weder die materielle Substanz noch auch ausschließlich die Sinnlichkeit, sondern den Menschen, wie er an sich, d. h. abgesehen von dem göttlichen Geiste ist, bezeichnet. Dieser Gegensatz zwischen Fleisch und Gott fällt dann aber bei ihm zusammen mit dem des Endlichen und Unendlichen. Und dies geht weiter auf Zwingli's irrige Grundanschauung zurück, „daß der Mensch in gleicher Weise wie die Natur schlechthin von der absoluten Kausalität der göttlichen Vorsehung abhängig und die Lehre vom freien Willen, die ihm eine eigene Kausalität verleiht, eine Thorheit ist." Über die weiteren Konsequenzen dieser Ansicht: die Zurückführung des Falls auf den Zweck der Schöpfung u. s. w. vergl. ebend. 102, über Zwingli's Negation der Schuld der Erbsünde vergl. S. 99.

Menschen, in die obersten, höchsten Kräfte. Da hat sie ihre Wurzeln. (S. Dogmengesch. II S. 218) „Wir lehren" sagt er zusammenfassend zu Ps. 51 „daß die menschliche Natur und das ganze menschliche Wesen verderbet sei. Denn nach dem Falle war beides, Wille und Verstand gar verderbt samt der ganzen Natur und Wesen des Menschen Also daß nun hinfort der Mensch nicht mehr rein und vollkommen sein kann, sondern durch die Sünde verderbet nun nicht weiß, wie er sich recht gegen Gott halten soll, also daß all sein Vornehmen unrecht und wider Gottes Gesetz und Willen ist, weil er Gott nun nicht mehr erkennet, nicht liebet, scheuet und fürchtet, ihn nicht für Gott hält, das ist, daß er barmherzig und gütig sei, sondern für einen Richter und Tyrannen." Derartige Aussprüche sind in Verbindung mit dem, was Luther über die Schuld der Erbsünde lehrt, die Grundlage für die symbolischen Bestimmungen unserer Kirche geworden.

Ganz übereinstimmend mit Luther bekämpft auch Melanchthon in den Locis vom Jahre 1521 die Flachheit und Äußerlichkeit der scholastischen Ansicht, und stellt ihr die Schärfe des Schriftwortes entgegen. (S. Dogmengesch. II, S. 219.) Vides quam profunda sit, immo quam imperscrutabilis malitia cordish umani, ruft er den Sophisten zu; insbesondere hebt er die innere Energie der Erbsünde hervor: wie dem Feuer von Natur die Kraft einwohnt, nach oben zu bringen und dem Magnet die Kraft, das Eisen an sich zu ziehen: ita est in homine nativa vis ad peccandum. Ihr Wesen aber läßt er sowenig in der Sinnlichkeit aufgehen, daß er sich vielmehr auf's stärkste dagegen erklärt und den Begriff des Fleisches dahin bestimmt: quidquid est in nobis a spiritu sancto alienum. So ist ihm das Wesen recht eigentlich die Selbstsucht; und weil diese das Prinzip der gesamten Selbstbezeugung des natürlichen Menschen ist, sind die Tugenden der Heiden nur umbrae virtutum, quae non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. In den späteren Ausgaben beschreibt dann Melanchthon die Erbsünde näher psychologisch also: Ubi est peccatum originis? In anima et in potentiis sentientibus . . . quia in mente est caligo, in voluntate aversio a Deo, amor nostri inordinatus ac multiplex et in corde prava inclinatio et contumacia contra rectum judicium mentis; in der klassischen Abhandlung der Apologie aber bestimmt er sie negativ als defectus justitiae originalis — und schon dies will hier etwas ganz anderes sagen, als im römischen Sinne, positiv als concupiscentia.

Die kirchliche Lehre ergibt sich aus dem allen von selbst. Die Augustana stellt sie art. II. in präziser Kürze auf: Docent, quod post lapsum Adami omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu

vitium vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. Damnant Pelagianos et alios, qui negant esse peccatum, et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse*). Vergl. die weitere Ausführung in der Apologie Art. I. n. 4 - 35: Nos igitur recte expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere; item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et justitiam carnalem et confidit his bonis contemnens Deum sqq. (pg. 55.), und die Schmalk. Art. III, 1. Die Konkordienformel hat in dieser Hinsicht nichts wesentlich Neues hinzugefügt. Vgl. Epit. u. Sol. Decl. Art. I. . . Nicht zu übersehen ist übrigens, daß in diese Lehre von der Erbsünde auch die vom Teufel und vom Tode auf's engste verflochten ist, wie aus §. 28 u. 29. von selbst erhellt.

Die DD. unserer Kirche fassen dann alle diese Bestimmungen zusammen; nur unterscheiden sie, wie mich dünkt, noch schärfer als die Bekenntnisse, zwischen dem natürlichen Zustande an sich und der Bethätigung desselben in einzelnen Akten, und gewinnen so folgende ebenso richtige als präzise Definition der Erbsünde: Peccatum originale est intima corruptio naturae humanae, per lapsum primorum parentum justitia originali privatae et ad omne malum pronae. Sie begreift in sich a) die carentia justitiae originalis, näher die carentia totalis justitiae et sanctitatis, in qua homo creatus fuit, daher non habent vim seu dona efficiendi justitiam spiritualem erga legem Dei, nec in mente veram agnitionem, nec in voluntate timorem, obedientiam, nec in corde fiduciam et dilectionem Dei (carentia vitae spiritualis); b) vitiosa qualitas, prava concupiscentia; diese inclinatio prava ist näher: in mente propensio ad cogitationes vanas et falsas de Deo, in voluntate propensio ad securitatem carnalem et diffidentiam erga Deum etc., in corde impetus pravi; c) den reatus, ita ut propter hoc in nos propagatum malum simus rei irae et judicii divini, Gerhard X, 325 ff. Baier, P. II. c. 2. Ihre affectiones sind: tenacitas und propagabilitas.

Mit dem Bisherigen ist auch schon die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen ausgesprochen, welche das andere und zwar schwerste Moment der kirchlichen Lehre von der Sünde bildet. Beide Reformatoren sprechen sich darüber häufig mit einer Schärfe aus, die bis an

---

*) Über die Todesschuld vgl. S. 222.

die Negation der Willensfreiheit streift. Luther nennt bekanntlich in seiner Schrift gegen Erasmus den menschlichen Willen ein servum arbitrium: er behauptet da, „daß der freie Wille in der heiligen Schrift nicht begründet, ein purer Menschenfund und eine Lüge sei." Er führt dort die Sätze: ipsum originale peccatum liberum arbitrium prorsus nihil sinit posse, nisi peccare et damnari; liberum arbitrium nihil est nisi servum peccati — weitläufig aus, ja er leugnet geradezu die Kontingenz aller menschlichen Handlungen und stellt ihnen die schlechthinige Unbedingtheit der göttlichen Wirksamkeit gegenüber: omnia quae fiunt, etsi nobis videntur contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem Dei spectas. Da ließ sich denn die Prädestination kaum mehr vermeiden: Si enim credimus verum esse, quod Deus praescit et praeordinat omnia, tum neque falli neque impediri potest sua praescientia et praedestinatione. Dabei unterscheidet er zwischen einem verborgenen und einem in Christo offenbaren Willen Gottes. Ganz gleichlautende zum Teil noch stärkere Aussprüche finden sich bekanntlich bei Melanchthon in den Locis vom Jahre 1521 und 1525 ff. z. B. nulla est voluntatis nostrae libertas; omnia eveniunt necessario juxta divinam praedestinationem; tollit omnem libertatem voluntatis praedestinatio divina. Selbst der Begriff der Zulassung des Bösen dünkt ihm ein frigidum glossema: „Gott wirkt es selbst im letzten Grunde." — Von dem natürlichen Menschen lehrt er insbesondere, er sei des göttlichen Geistes völlig baar: ergo in nobis nihil est nisi mors et peccatum, ergo natura nihil potest nisi peccare; daher bedarf es zur Erneuerung der Abolition des alten Adams und der Schöpfung eines neuen Willens, die allein der heil. Geist vollbringen kann." — So scheint denn hier derselbe Anstoß wiederzukehren, welcher schon bei Augustin den Widerspruch des christlichen Bewußtseins hervorrief. Allein es fragt sich, wie überall bei Luther, so auch hier, nach dem eigentlichen Schwerpunkt und nach der Tendenz solcher Stellen. Der Schwerpunkt ist die erfahrungsmäßige Erkenntnis des gänzlichen Unvermögens des Menschen zum Guten. Die Tendenz der Ausschluß alles menschlichen Verdienstes gegenüber der waltenden Gnade Gottes in Christo*). Man darf nur den kühnen Schluß der Schrift und die großartige Zuversicht, mit der dort Luther dem Erasmus entgegentritt, lesen, um sich davon zu überzeugen. Heißt es doch dort: Summa si credimus Christum redemisse homines per sanguinem suum, totum hominem fateri cogimur fuisse perditum, alioqui Christum faciemus vel superfluum vel partis vilissimae (nur des Leibes) redemtorem, quod est blasphemum et sacrilegum. Auch im großen Bekenntnis vom Abendmahle erklärt sich Luther in derselben Weise: „Hiemit verwerfe

---

*) Vgl. Luthardt, Lehre vom freien Willen S. 123.

und verdamme ich als eitel Irrtum alle Lehre, so unsern freien Willen preiset, als die stracks wider solche Hilf und Gnade unsers Heilandes Jesu Christi streitet" u. s. w. Der Sinn aber ist, daß diese totale Unfähigkeit auf dem Gebiete des geistlichen Lebens*), d. h. da, wo es sich um geistliche Erkenntnis, um Herzensbekehrung, um Gehorsam und Liebe zu Gott handelt, uneingeschränkt und ausnahmslos stattfinde, während auf dem Gebiete des natürlichen Lebens der menschlichen Freiheit ihre Bethätigung bleibt. Auf diesem Gebiete vermag der Mensch auch jetzt noch vieles, auf jenem nichts. Auch darüber hat sich Luther mit unzweideutiger Klarheit ausgesprochen: „Daß die Sophisten sagen, der Natur Kräfte und Vermöglichkeit sei noch ganz und unverderbet, das lasse ich also sein, und gebe es ihnen zu, doch mit Unterscheid, wie folgen wird; daß sie aber daraus weiter einführen und schließen wollen, daß derhalben der Mensch dem Gesetz sollte genug thun und es erfüllen, und Gott über alle Dinge lieben können, da sage ich nein zu, daß sichs daraus nicht also spinnen und schließen läßt: denn es ist ein großer Unterschied zwischen den natürlichen und geistlichen Kräften, damit das Gesetz erfüllt werden muß. Darum sage ich, daß dieselben geistlichen Kräfte nicht allein verderbet, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt sein, beide in Menschen und Teufeln; also daß da nichts ist, denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott allerdings feind und zuwider ist, der auf nichts anders denket und trachtet, denn nur allein auf das, so Gott entgegen und zuwider ist." W. VIII, 1918, und ebendaselbst 1919. „Wir lassen wohl zu, daß solche Sprüche wahr und recht seien, soferne man sie dahin verstehet und deutet, dahin sie gehören, als nämlich in dies zeitliche und leibliche Weltreich; wenn man sie aber in's geistliche Reich, da man mit Gott und vor Gott des Gewissens halben zu schaffen hat, ziehen will, so sagen wir stracks allerdings nein dazu. Denn daselbst ist nichts Reines noch Gutes an uns; sondern was wir sind und haben, ist alles zumal in den Sünden ersoffen. Alles, was in unserm Willen ist, das ist böse, und was in unserm Verstande ist, das ist nur eitel Blindheit. Darum hat der Mensch zu göttlichen Sachen nichts anders denn eitel Finsternis, Irrtum, verkehrten bösen Willen und Unverstand; was sollte er denn können Gutes thun, Gott lieben?" Vgl. die Auslegung zu Joh. 15, 5, wo er fast wörtlich dasselbe sagt.

Dieses Gebiet des natürlichen Lebens umfaßt nun aber bei Luther einen weiten Raum, es begreift nicht bloß die Werke des bürgerlichen Lebens, es schließt alles „was menschliche Kunst, Weisheit und Wissen-

---

*) Womit man das geistige Leben nicht verwechseln darf, wie neuerdings so oft geschieht.

schaft" heißt, in sich; selbst jene relative Erfüllung der göttlichen Gebote, wie sie auf dem Standpunkt der äußerlichen Gesetzlichkeit so oft vorkommt, nicht bloß „der Pharisäer Heiligkeit", auch „des Paulus unsträfliche Gerechtigkeit vor dem Gesetz", „die ganze erzwungene Gesetzesarbeit, darin er sich selbst als Mönch so lange zermartert", — das alles schreibt Luther dem Vermögen des natürlichen Menschen zu; „darüber", sagt er, „hat Christus nichts dürfen lehren, denn es ist zuvor der Natur eingepflanzt" — nur daß das alles keine wahre Gesetzeserfüllung ist, „weil es nicht aus freiem, lustigem Herzen geht, und die Liebe zu Gott und seinem Gesetze fehlt", nur daß es „Knechtesarbeit ist, nicht Kindeswerk", und darum den Menschen nicht frei und gerecht vor Gott machen kann. Zu Joh. 15, 5*). Schon hieraus sieht man, wie weit Luther entfernt ist, die Freiheit des Willens im allgemeinen zu leugnen, oder gar durch die Sünde vernichten zu lassen und damit die Erlösungsfähigkeit des Menschen aufzuheben, wie man ihm oft vorgeworfen hat; er scheidet nur möglichst scharf zwischen Natur und Gnade, er will nur dem Gefallenen das Vermögen, einen neuen Lebensanfang oder, was ihm dasselbe, etwas wahrhaft Gutes aus sich zu erzeugen, nicht zugestehen, und darin hat er, wie die Schrift und Erfahrung, so den kirchlichen Konsensus für sich. Er spricht ihm auch die religiös sittliche Anlage nicht ab, er erkennt sogar ausdrücklich einen natürlichen Anschließungspunkt für göttliche Einwirkung in allen Menschen an. Bemerkt er doch zu Gen. 43, 10: „Lieber, siehe doch, wie kräftig die Natur sei, welche, je besser und rechtschaffener sie ist, je trefflichere und hitzigere Neigungen sie hat. Und die Gnade und der heilige Geist hebt dieselben nicht auf, verderbt sie auch nicht, wie den Mönchen oft geträumt hat davon, sondern wo die Natur verrückt ist, heilet sie der heilige Geist und richtet sie frei auf, bringt sie wiederum in ihren rechten Stand" (W. II. 2359). Und zu Exod. 20: „Ob Moses nicht gekommen wäre, so hätten wir doch dieses natürliche Erkenntnis in's Herz geschrieben." „Wenn das natürliche Gesetz nicht von Gott in's Herz geschrieben und gegeben wäre, so müßte man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden. Tiere können auch hören, aber es fällt nicht in's Herz. Warum? ihre Seele ist nicht so gebildet, daß solches hineinfalle. Aber ein Mensch, so ihm das Gesetz wird fürgehalten, spricht er bald: Ja, es ist so, kann es nicht leugnen. Das könnte man ihn so bald nicht überreden, es wäre denn zuvor in sein Herz geschrieben. Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Worte wieder erweckt, daß ja das Herz erkennen muß, es sei also, wie die Gebote

*) Vgl. die beiden Epistelpredigten am Sonntag nach dem Christtag und am Neujahrstage in der Kirchenpostille. Erl. Ausg. Bd. 7.

lauten; wiewohl der Teufel stark wehrt, ja der Mensch vermag der keines zu thun, ohne das Werk und Licht des heiligen Geistes." Erl. A. Bd. 36, S. 47. 56. Vgl. Bd. 45, 327., wo der Logos das alle Menschen erleuchtende Licht, die Quelle aller „Weisheit, Kunst, Geschicklichkeit in der Welt" genannt wird — und zwar im Unterschied von der positiven Heilsoffenbarung.

Was aber die Prädestinationslehre betrifft, so hat sie Luther später nie mehr urgiert, sich vielmehr auf's sorgfältigste vor den schlimmen Konsequenzen derselben gehütet, zuweilen ihr entschieden widersprochen. [Es war namentlich die Erkenntnis von der Universaltät des göttlichen Heilswillens und von der Bedeutung und Wirkungsweise der Gnadenmittel, welche ihn dazu führte jene anfängliche deterministische Anschauungsweise zwar nicht ausdrücklich zurückzunehmen, aber sie mehr und mehr zurücktreten zu lassen.] Vgl. die bekannte Stelle zu Gen. 26, 9. (W. II, 269), wo er dringend warnt, nicht über den verborgenen Willen Gottes zu spekulieren, sondern sich lediglich an den im Evangelio geoffenbarten zu halten, nach welchem er die Seligkeit aller in Christo will. Ein decretum absolutum im Calvinischen Sinne hat er nie behauptet. Dazu war er viel zu tief in den Geist des Evangeliums eingedrungen, viel zu fest in der freien Gnade Gottes gegründet: „Gott hat verboten die Sünde und will derselben nicht." „Es ist Gottes ernstlicher Wille und Meinung, alle Menschen selig zu machen: weil Gott nun die Sünder, die unter dem weiten hohen Himmel allenthalben leben, selig machen und haben will, so wollet ihr euch durch eure närrischen Gedanken nicht absondern und von der Gnaden Gottes scheiden; denn sich seine Gnade vom Aufgang bis zum Niedergang recket und strecket und überschattet alle, die sich bekehren, wahre Reue und Buße thun u. s. w. . ." *).

So reduziert sich denn Luthers Lehre in diesem Stücke auf das Bekenntnis des Katechismus: Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann. Dabei wollen wir jedoch keineswegs leugnen, daß sich bei ihm häufig Ausdrücke und Stellen finden, die, an sich betrachtet, den angeführten zu widersprechen und die menschliche Willensfreiheit völlig zu negieren scheinen. Es hängt das mit seiner genialen Art zusammen, überall den Gegensatz, um den es sich gerade handelt, auf's schärfste zu betonen; auch darf man ja ein allseitig durchgeführtes System bei ihm nicht suchen, sondern große Gedanken. Insofern war also der Sinn des Dogma noch einer mehrfachen Auffassung fähig; jene Äußerungen Luthers standen wie ein Schatten hinter ihm.

Mittlerweile hatte auch Melanchthon seinen früheren Determinis-

---

*) Vgl. Luthardt a. a. O. S. 134 ff.

mus aufgegeben. An der Hand fortgesetzter Forschung in der Schrift und in den Vätern war er bald zu der Überzeugung gelangt, daß das Böse in keiner Weise an Gott seine Kausalität habe, ein Satz, der schon die Behauptung der menschlichen Freiheit involviert. Dieser Freiheit weist dann Melanchthon wie Luther das Gebiet des äußerlichen Lebens, der bloß gesetzlichen Gerechtigkeit an, läßt sie jedoch auch hier nicht ohne jene göttliche Einwirkung zu Stande kommen, welche im letzten Grunde alles trägt und bewegt (actio Dei generalis), überdies einerseits durch die Lust des Fleisches, andererseits durch den Teufel beschränkt werden; nur daß von daher kein absoluter Zwang stattfindet. Gott behandelt den Menschen nicht wie ein Naturobjekt, sondern läßt ihm die Wahlfreiheit, die seiner Natur wesentlich ist, der Mensch kann sich der einzelnen äußerlichen sündigen Akte enthalten; diese negative Freiheit hat der Mensch noch immer; und ist eben darin verantwortlich für sein Thun; aber spirituales motus efficere, novam vitam inchoare: das vermag er schlechterdings nicht, dazu hat der Wille keine Freiheit mehr; novam genituram efficit spiritus s. So spricht sich Melanchthon bereits 1527 in den Vorlesungen über die Kolosser*) und ausführlicher in dem klassischen Unterricht der Visitatoren vom Jahre 1528 aus; da sagt er: „Der Mensch hat aus eigner Kraft einen freien Willen, äußerliche Werke zu thun oder zu lassen, durch's Gesetz und Strafe getrieben. Derhalben vermag er auch weltliche Frömmigkeit und gute Werke zu thun aus eigner Kraft, von Gott dazu gegeben und erhalten. Denn Paulus nennets Gerechtigkeit des Fleisches, d. i. die das Fleisch oder der Mensch aus eigener Kraft thut. Wirkt nun der Mensch aus eigenen Kräften eine Gerechtigkeit, so hat er je eine Wahl und Freiheit, Böses zu fliehen und Guts zu thun. Es fordert auch Gott solche äußerliche oder weltliche Gerechtigkeit, wie geschrieben ist, zu den Galatern am 3ten. . . . Doch wird diese Freiheit verhindert durch den Teufel. Denn wenn der Mensch durch Gott nicht würde beschützt und regiert, so treibt ihn der Teufel zu Sünden, daß er auch äußerliche Frömmigkeit nicht hält. . . . Zum andern kann der Mensch aus eigner Kraft das Herz nicht reinigen und göttliche Gaben wirken, als wahrhaftige Reue über die Sünde, wahrhaftige und nicht erdichtete Furcht Gottes, wahrhaftigen Glauben, herzliche Liebe, Keuschheit, nicht rachgierig sein, wahrhaftige Geduld, sehnlich bitten, nicht geizig sein &c., wie S. Paulus zu den Röm. am 8ten: Der natürlich Mensch kann nicht Göttlichs wirken."

---

*) Noch klarer im Kommentar zu den Römern vom Jahre 1532: Deus unamquamque naturam qualem condidit, ita agitat. Naturale donum est in arbore poma ferre. Sic agitat ac foecundat arborem. Ita naturale quoddam in homine donum est prudentia et libertas in delectu rerum. Hanc libertatem seu hunc electum non tollit actio Dei generalis.

Auf diesem Standpunkte ist die Augsburgische Konfession verfaßt, von ihm aus heißt es Art. XVIII: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine spiritu s. efficiendae justitiae Dei etc.; und ebenso in der Apologie pg. 218 §. 70: „Wir sagen auch, daß die Vernunft etlichermaßen einen freien Willen hat, . . denn dieweil nach Adams Fall gleichwohl bleibt die natürliche Vernunft, daß ich Böses und Gutes kenne in den Dingen, die mit Sinnen und Vernunft zu begreifen sein, so ist auch etlichermaßen unseres freien Willens Vermögen, ehrbar oder unehrbar zu leben", mithin auch — wie vorher gelehrt wird — in Beziehung auf einzelne Akte, uns des Sündigens zu enthalten: „nicht stehlen, nicht töten, . . . aber in geistlichen Sachen" u. s. w. Vgl. Art. I, n. 7. Diese Bestimmung ist die notwendige Ergänzung der obigen Grundbestimmung, es ist die andere Seite des Dogma, welches in der Einheit beider seine volle Wahrheit hat.

Wie sich beide Momente vermitteln, das nachzuweisen kann nicht Sache des kirchlichen Bekenntnisses sein; ihm genügt es, die Thatsachen des Glaubens den verneinenden Gegensätzen gegenüber bestimmt zu bezeugen.

Aber allerdings trugen jene Bestimmungen den Impuls zu einer weitern Entwicklung in sich; geschichtliche Vorgänge, namentlich die Änderung des Melanchthonischen Lehrbegriffs seit 1536, drängten dazu, und so sehen wir denn das Dogma noch einmal in eine Bewegung eingehen, deren Endresultat die Festsetzungen der Konkordienformel sind. In der zweiten Bearbeitung der Loci nemlich vom J. 1535 trat Melanchthon mit einer sehr bedeutenden Modifikation seiner früheren Lehre hervor. Ohne das sündige Verderben verkleinern oder die Notwendigkeit der Gnadenwirkungen leugnen zu wollen, schrieb er jetzt dem menschlichen Willen einen, wenn auch geringen, doch aktiven Antheil an dem Zustandekommen der Bekehrung zu. Er setzt nämlich hier drei Ursachen der conversio: das göttliche Wort, den heil. Geist und den menschlichen Willen, voluntas humana, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suae. Noch bestimmter in der Ausgabe vom J. 43 und 45: voluntas humana assentiens nec repugnans verbo Dei; am deutlichsten in der Ausg. v. 1548: liberum arbitrium est in homine facultas adplicandi se ad gratiam. Der Mensch vermag sich zwar nicht selbst zu heilen und zu bekehren — das muß der heil. Geist thun; aber er hat doch noch die Fähigkeit, sich einigermaßen gegen seine Wirkungen geneigt zu verhalten und im Akt der Bekehrung beizustimmen, quamvis languide. Sie geschieht praecedente gratia comitante voluntate.

Diese Ansicht teilte die ganze Schule Melanchthon's seit dem Interim.

Auch hierin war sie angedeutet und in den allgemeinen Differenzen darüber bekämpft worden. Aber zu speziellen Verhandlungen darüber kam es erst seit 1555 von Jena aus. Der Wittenberger Professor Pfeffinger hatte nämlich in seinen Propositionen de libero arbitrio, im Anschluß an die Melanchthonische Theorie, gesagt, „daß der Mensch in der Bekehrung sich nicht bloß passive, wie eine Statue verhalte, daß er von des heiligen Geistes Werk nicht allerdings ausgeschlossen sei, sondern auch dabei sein und das Seinige thun müsse" *), also eine aktive Synergie des menschlichen Willens gelehrt. Dagegen fuhr sogleich Amsdorf nach seiner Weise auf und beschuldigte Pfeffingern geradezu des Pelagianismus, was dieser mit Indignation zurückwies. Dann trat Matth. Flacius auf und klagte nicht bloß ihn, sondern die ganze wittenbergische Schule des Irrtums an. Diese blieb hinwiederum nichts schuldig, und so entspann sich ein heftiger Kampf, der auch in der ärgerlichsten Weise zwischen beiden Universitäten geführt wurde, als plötzlich die Sache eine andere Wendung nahm.

Viktorin Strigel, Professor in Jena, erklärte sich nämlich 1559 selbst im synergistischen Sinn. An seiner Weigerung das Konfutationsbuch zu unterschreiben, in welchem der Synergismus entschieden verworfen war, kam sein Dissensus an den Tag, und so wurde der Streit in das eigene Lager der Orthodoxen versetzt. Die sächsischen Herzoge suchten die Sache zunächst mit Gewalt zu unterdrücken; Strigel wurde gefangen gesetzt, sodann wieder losgelassen und das berühmte Kolloquium zu Weimar zwischen ihm und Flacius veranstaltet, J. 1560 vom 2. bis 8. August. Auch diese Disputation, auf deren äußere Geschichten und Folgen wir hier nicht näher eingehen, führte zu keinem Vergleich, aber sie läßt das Moment des Streites deutlich erkennen. — Um dieses richtig zu würdigen, haben wir zunächst das Interesse, von dem beide Theologen ausgingen, in's Auge zu fassen und dies war auf beiden Seiten ein verschiedenes. Dem Flacius kam es darauf an, die totale Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten einerseits und die Macht der göttlichen Gnade andererseits zu behaupten: daß sie im Werke der Bekehrung alles wirke und daß ihr deshalb allein die Ehre gebühre, mit Ausschluß jedes menschlichen Verdienstes, das ist der Punkt, von dem er ausgeht und auf den er immer wieder zurückkommt. Viktorin Strigeln dagegen ist es um die Wahrung der menschlichen Selbstbestimmung bei der Bekehrung zu thun. Beide vertreten also ein wesentliches Moment der evangelischen Wahrheit, beide sind im Recht, wenn sie ihren Standpunkt mit aller Energie verteidigen; denn es sind die zwei gleichberechtigten Seiten Einer Sache, in deren Verteidigung sie sich teilen. Und so ist es auch weniger der Gegensatz in einzelnen Lehr-

*) Spiritus s. movens per verbum Dei et voluntas non repugnans, sed utcunque jam moventi spiritui s. obtemperans et simul petens auxilium.

punkten, als die Verschiedenheit des Ausgangs= und Standpunkts, was beide scheidet. Die wirkliche Differenz besteht darin, daß die Wittenberger Schule die positive Seite der Erbsünde, insbesondere die Gott widerstrebende Gesinnung des natürlichen Menschen zu gering anschlägt, mithin das Wesen des sündigen Verderbens unterschätzt, während die andern der natürlichen Freiheit des menschlichen Willens und der vermittelten Wirkungsweise des heil. Geistes auf sie zu wenig Rechnung trägt. Dazu kommt ein verschiedener Begriff der Bekehrung, von den man gegenseitig ausgeht, und welcher nicht ohne bedeutenden Einfluß sein kann auf die Entscheidung der Frage, in der sich die ganze Kontroverse zusammendrängt, der Frage nach dem Verhalten des unwiedergeborenen Menschen in der Bekehrung gegenüber den göttlichen Gnadenwirkungen*).

Mit Recht bestimmt so die Konkordienformel den Hauptpunkt, um den es sich handelt. Epit. II, n. 1. Sol. Desl. II, n. 2.

Es fragt sich nun, wie sie ihn entschieden hat. Es wird zunächst auf der einen Seite verworfen der längst überwundene Pelagianismus, der die Erlösungsbedürftigkeit des gefallenen Menschen leugnet, auf der andern die Flacianische Lehre von der Erbsünde, die die Erlösungsfähigkeit aufhebt. Es wird dann weiter abgewiesen einerseits die Theorie der Melanchthonischen Schule, jener feine Synergismus, der dem Willen des natürlichen Menschen die facultas adplicandi se ad gratiam, obschon in sehr beschränktem Maße, zugesteht, und die Bekehrung, auch ihrem Anfangspunkte nach, nicht rein durch die göttliche Gnade, sondern zugleich durch die aktive Mitwirkung der noch vorhandenen, nur gebundenen Kraft zum Guten zu Stande kommen läßt; andererseits die Theorie der Flacianischen Schule, die dem Menschen nur den aktiven Widerstand gegen die göttliche Einwirkung übrig läßt und die Bekehrung nicht sowohl als eine gottgewirkte Veränderung des menschlichen Willens, denn als einen Vorgang an ihm betrachtet, womit sie der gratia irresistibilis verfällt. — Gegenüber allen diesen Gegensätzen setzt die Konkordienformel mit feinem Takte, und so daß sie das Wahre, was den beiden letztgenannten Richtungen zu Grunde liegt, aufnimmt, den Lehrbegriff fest. Die beiden äußersten Bestimmungen sind: die substanzielle Integrität der gefallenen menschlichen Natur und die totale ethische Korruption derselben; näher ein Rest (scintillula) von natürlicher Gottes= und Gesetzeserkenntnis und damit die Möglichkeit einer justitia civilis, aber daneben die völlige Erstorbenheit in spiritualibus (ad bonum prorsus emortuus). Die engeren Bestimmungen sind: die Fähigkeit des Menschen, durch den heil. Geist bekehrt zu werden, aber auch ihm zu widerstreben, und die gänzliche

*) S. das Nähere in der Dogmengesch. II, S. 308 ff., sowie in der ausführlichen Darstellung Luthardts, a. a. O. S. 191 ff.

Unfähigkeit, zu seiner Bekehrung in irgend einem Maaße mitzuwirken (operari, praeparare, disponere); die engsten Bestimmungen: daß die conversio ihre bewirkende Kausalität an dem heil. Geiste habe mit Ausschluß der voluntas humana (als causa efficiens), und dem entsprechend, daß sich der menschliche Wille in der Bekehrung mere passive verhalte. Endlich die nähere Erklärung des Vorgangs selbst: die Vermittlung durch das verbum auditum.

Die älteren DD. begnügen sich, teils einzelne Punkte näher zu erläutern, teils den status controversiae recht scharf zu fixieren, wie namentlich Gerhard in der Conf. cathol. 1436; im übrigen bleiben sie bei den Bestimmungen der Konk.-Formel stehen. Mit Recht; denn diese Bestimmungen entsprechen der Schrift und der Heilserfahrung, welche Wollen und Vollbringen des Guten von Gott herleiten und ihm dafür allein die Ehre geben; sie entsprechen der kirchlichen Entwicklung des Dogma, deren Resultate sie zusammenfassen, und halten die rechte Mitte zwischen den Extremen. Jeder Schritt über diese Grenzen hinaus, sei es rechts oder links, führt zu grundstürzenden Konsequenzen. Gibt man das posse resistere auf, so verfällt man der Calvinischen Prädestination, gibt man die capacitas mere passiva auf, so gerät man in den Semipelagianismus. Und dahin führen in der That alle die neueren Verbesserungsversuche des Dogma, die dem natürlichen Menschen eine solche Empfänglichkeit für die Wirkungen der Gnade vindizieren, die immer schon „etwas Aktives, Mitbestimmendes" einschließe, — „ein neben der widerstrebenden Richtung noch vorhandenes Element von Hinneigung zum Inhalt des göttlichen Wortes", wie Jul. Müller II, S. 323, oder die mit Martensen die Wirkung des heil. Geistes darein setzen, „daß die Freiheit sich der entgegenkommenden Gnade hingeben und öffnen kann, wie die Blume sich dem Strahl der Sonne öffnet", Dogmatik §. 199. Denn damit wird doch dem natürlichen Menschen die facultas sese adplicandi ad gratiam, also ein Rest von Kräften zum Guten, ein Mitbestimmen für dasselbe vindiziert; — verhielte es sich aber so, dann bestünde die Bekehrung (conversio transitiva) in der Befreiung, Anregung und Wiederbelebung dieses noch vorhandenen, nur gehemmten Guten, das neue göttliche Leben senkte sich nicht sowohl von oben herein in unsere Natur, sondern würde aus ihren Tiefen heraus entwickelt. Und von da aus müßte sofort auch die Lehre von der Erbsünde bedeutend restringiert, im Widerspruch mit der Schrift und Kirche dahin bestimmt werden: daß der natürliche Mensch nicht sowohl zum Guten erstorben, als daß das Gute in ihm nur gebunden und niedergehalten sei. Das aber wäre kein Fortschritt, sondern Rückschritt auf eine bereits überwundene Stufe, welche in dem Semipelagianismus der Tridentinischen Doktrin sich fixiert hat. Nein! nach dieser Seite hin leidet das Bekenntnis unserer Kirche keine Limitation; vielmehr ist gerade dies

das Große an ihm, daß es einerseits der rettenden Macht göttlicher Gnade gegenüber die völlige Heillosigkeit und Ohnmacht des Menschen anerkennt, andererseits aber was verloren geht, durch eigene Schuld des Menschen verloren gehen läßt — selbst auf die Gefahr hin, beide Sätze nicht vermitteln zu können. — In der That beruht auch ein guter Teil der Instanzen dagegen auf Mißverständnissen. Man übersieht einmal zu sehr die Tendenz dieser Bestimmungen, welche, wie wir sahen, keine andere ist, als alles menschliche Verdienst bis auf's letzte von der Bekehrung auszuschließen und den Ruhm der Errettung und Beseligung des Sünders allein der göttlichen Gnade zu vindizieren. In diesem Zusammenhange muß der menschliche Wille als causa efficiens notwendig ausgeschlossen werden, während man in anderer Hinsicht eben so richtig mit Johann Gerhard sagen kann: non negatur, in conversione locum habere quendam actiones humanas et mentis et voluntatis, ita ut in ipsa conversionis inchoatione mens adsentiatur et voluntas desideret; die Frage ist nur unde mens et voluntas hoc habeant, ut spirituales motus proferant et oblatae in verbo gratiae assentiantur? Gerhard Conf. cath. III, 1331*). Man übersieht ferner, daß es sich hier um den Menschen handelt, wie er an sich (ex se ipso tamquam ex se ipso) ist, also in seiner reinen Natürlichkeit und Gottentfremdung, abgesehen von allen göttlichen Gnadenwirkungen. Dafür aber kann man sich nicht ohne weiteres auf die äußere Erfahrung berufen, denn diese zeigt den Menschen eben nicht in seinem reinen natürlichen An-sich-sein, sondern immer schon umgeben von göttlichen Gnadenzügen. Deshalb findet der Begriff der Konk.-F. von ihm schon nicht mehr seine volle Anwendung auf den getauften Christen (ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Art. II. n. 67), auch auf das Volk Gottes unter dem alten Bunde nicht, und wenn sich's herausstellen sollte, daß lutherische Dogmatiker eine göttliche Pädagogie in der Heidenwelt anerkennten, so müßte auch das bei der Anwendung jenes Begriffs in Betracht kommen. Das einzige vollgiltige Zeugnis bleibt allein die heilige Schrift und die innere Erfahrung des Christen über den rein natürlichen Zustand. Beide aber wissen, daß von da aus ein Zug nach dem Heile nicht ausgehen kann. „Mit diesem Willen,

*) Deshalb kann sich auch Gerhard ebendaselbst die Stelle des heil. Bernhard aneignen: Quid igitur agit, ais, liberum arbitrium? Breviter respondeo, salvatur. Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest, uno, a quo fit; altero, cui vel in quo fit. Deus autor salutis, liberum arbitrium tantum capax; nec dare illam, nisi Deus, nec capere valet, nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Tract. de gr. et lib. arb.

womit die menschliche Natur sich aus eigenem, innerem Antrieb in die Sünde tauchte und die Freundschaft mit Gott verscherzte, ist es ganz unmöglich die Liebe Gottes zu gewinnen und in die Einheit mit Gott zurückzukehren. Mit der Eigenkraft und dem Eigenwillen, womit eben der Mensch das Böse that, kann er das Gute nicht verrichten oder überhaupt etwas Gutes thun, so wenig als sich von der Gewalt der Sünde und der ihr anklebenden Schuld befreien. Ja mit dieser sündhaften Natur und ihren Kräften kann er das Gute so wenig vollbringen oder nur anfangen, daß er es nicht einmal begehren kann." Marheinecke, Grundlehren der christl. Dogmatik. 1819. Es wird drittens sehr häufig der Begriff der conversio verkannt, die nach der Konk.-F. zwar nicht mit der Kindertaufe sich deckt, aber schon die allerersten, leisesten Regungen des neuen Lebens einschließt. Von dem Momente an, da der göttliche Geist die menschliche Persönlichkeit ergriffen hat, beginnt, wenn auch noch so leise und mangelhaft, doch schon die Synergie der letzteren, welche die unmittelbare Folge des empfangenen Eindrucks ist. Gerade auf jenen Moment des Anfangs konzentrieren sich die schärfsten Bestimmungen des Bekenntnisses, — und woran anders soll denn dieser seine Kausalität haben, als an der gratia praeveniens? *). Damit hängt viertens die Verwechslung des Ergriffen-

*) Man vergleiche die lehrreichen Worte von M. Chemnitz in dessen Locis I, 490, welche als ein authentischer Kommentar über den Sinn der von ihm mitverfaßten Konkf. gelten können und schon allein hinreichend sind, eine ganze Reihe von Mißverständnissen zu zerstreuen. Er sagt: „Conversio seu renovatio non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus absolvitur et perficitur; sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficitur. Non ergo cogitandum est: secura et otiosa voluntate exspectabo, donec renovatio seu conversio juxta gradus recensitos, operatione Spiritus s. sine meo motu absoluta fuerit. Neque enim puncto aliquo mathematico ostendi potest, ubi voluntas liberata agere incipiat. Sed quando gratia praeveniens, i. e. prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et Spiritus, et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu nostrae voluntatis — —, et illa dona oportet crescere. Crescunt autem in nobis, non sicut truncus violento impulsu provehitur, vel sicut lilia non laborantia, non curantia crescunt, sed conando, luctando, quaerendo, petendo, pulsando; et hoc non ex nobis, Dei donum est. — Quae ergo de gratia praeveniente, praeparante et operando traduntur, habent hunc sensum, quod non nostrae partes priores sint in conversione, sed quod Deus per verbum et afflatum divinum nos praeveniat, movens et impellens voluntatem. Post hunc autem motum voluntatis divinitus factum voluntas humana non habet se pure passive, sed mota et adjuta a Spiritu sancto non repugnat, sed adsentitur et fit συνεργος Dei. — — — Ex his commonefactionibus potest intelligi quaestio illa, an habeat se pure passive voluntas humana in conversione, et an prorsus sit otiosa in actionibus spiritualibus."

seins von der Gnade und der vollen Entscheidung für das Heil zusammen: jenes ist ausschließlich Gnadenwirkung, diese immer zugleich That der menschlichen, durch die Gnade wiederhergestellten Freiheit: das Resultat nicht eines Momentes, sondern, wenigstens in den meisten Fällen, einer langen Lebensarbeit, nämlich des ganzen Bekehrungsprozesses, den die Konk.-F. von seinem Anfangspunkte ab unter den Gesichtspunkt der Synergie stellt. Daß ich innerlich ergriffen werde, geschieht ohne mein Zuvor- oder Entgegenkommen durch die Gnade, aber eben damit macht sie mir möglich, das Heil auch meinerseits zu ergreifen, und ob ich mich von ihr dazu bestimmen lasse oder nicht, davon hängt schließlich meine Seligkeit ab (Deus hominem non cogit, ut convertatur, n. 60). Die Beachtung dieses Verhältnisses würde das Bedenken, als führe die kirchliche Lehre zur Prädestination, wenigstens teilweise beseitigen. Was aber endlich den Vorwurf J. Müllers betrifft, als lasse sie den Menschen „auf mechanische Weise von Gott bekehrt werden", so ist freilich der Ausdruck truncus und lapis geeignet, eine solche Vorstellung zu erwecken, aber er ist doch nicht stärker als „das steinerne Herz" des Propheten Ezechiel, über welches auch der Gläubige noch zu Zeiten so bitter zu klagen hat, er besagt jedenfalls weniger als das „erfahrungsmäßige Widerstreben" des alten Menschen, ist auch in der Konk.-F. selbst genügend erklärt. Doch gebe ich ihn gerne mit Chemnitz Preis: homines possunt doceri verbo, hoc truncus non potest. Voluntas mota et adjuta a spiritu s. non recipit impressionem sicut truncus, sed incipit velle et operari; ita quod statim difficilis lucta carnis et spiritus oritur. . . Talis lucta non est in trunco; habet se ergo homo in conversione non ut truncus, aber ganz dasselbe sagt ja die Formel selbst n. 59. 89. Die Bekehrung vermittelt sich ja durch das Wort, welches sich an des Menschen Vernunft und Wille wendet und welches dieser hören, bedenken soll und kann. Und beides zusammen, jenes Wort und dieses Hören (praedicatio et auditio verbi), sind die Mittel, durch die der heil. Geist in uns kräftig wirkt, n. 52. 53. Wo ist denn da ein mechanisches Thun und Verhalten? Und verhält sich's denn erfahrungsmäßig anders? Gerade diese Art der Vermittlung schließt das Mechanische aus.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt wo anders. Sie liegt für mich einmal in der Thatsache, daß das göttliche Wort häufig auch da, wo es den Heiden verkündigt wird, schon einen verschieden gearteten Boden vorfindet, eine relativ größere oder geringere Geneigtheit, einen relativ stärkeren oder geringern Widerstand. Denn diese Erscheinung läßt sich aus der von der Konk.-F. gegebenen Beschreibung des natürlichen Menschen so wenig erklären, daß eher das Gegenteil zu folgen scheint: nämlich die gleiche Ungeneigtheit aller gegen das Evangelium. Das andere ist, daß ich die sogenannten Tugenden der Heiden nicht als splendida vitia anzusehen vermag; ihr Verhältnis zu dem strengen Begriff des Guten, nach

welchem man sie als ein mehr oder minder Böses bezeichnet, ist doch zugleich das eines mehr oder minder Guten. Sie fallen unter die Analogie der ἔργα τοῦ νόμου. — Ich verhehle mir das Gewicht dieser beiden Bedenken nicht. Dennoch kann ich auch nichts von dem, was ich über die Erbsünde aufgestellt habe, nachgeben. Aber die rechte Lösung dogmatischer Probleme besteht auch nicht darin, daß man von zwei als richtig erkannten Seiten eines Verhältnisses die eine aufgibt, um die andere zu retten, sondern darin, daß man beide festhält und ihre Vermittlung sucht. Sie wird sich uns einigermaßen zugleich mit der Lösung des großen Problems ergeben, welches der Schluß unseres §. aufstellt*). [Es ist aber nicht bloß die neuere Theologie, die auf die hier erwähnten Punkte ihr Augenmerk gerichtet hat, Luthardts mehrfach erwähnte Schrift weist nach, wie das theolog. Denken von jeher, und insbesondere auch in der Zeit der protestantischen Orthodoxie diese Schwierigkeiten erwogen und die Meinung der kirchlichen Lehre so klarzustellen gesucht hat, daß den so leicht sich einfindenden Mißverständnissen und falschen Konsequenzen gewehrt wurde. Ob freilich die oben angedeutete Ansicht, daß der Mensch, wie er an sich selbst ist, der rein natürliche Mensch, ein bloßes Abstraktum ist, den Sinn des Bekenntnisses trifft, dürfte doch fraglich sein. Unter den Neueren aber haben nicht nur Theologen wie Kübel (Christl. Lehrsystem S. 112), Kahnis (Dogmatik. 2. Ausg. I, S. 516 f.), Dorner (Glaubenslehre II, S. 717) anerkannt, daß es auch außerhalb des Offenbarungsgebiets eine Gerechtigkeit gibt, die nicht bloß bürgerlich weltlichen Wert hat, sondern etwas von sittlicher Bedeutung in sich trägt, auch Philippi gibt der s. g. justitia civilis einen Umfang, die im wesentlichen dasselbe sagt. Denn er spricht dem natürlichen Menschen ein Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit zu und rechnet hierzu selbst den rechten Gebrauch der Gnadenmittel, nämlich das Vermögen, dem Worte der Gnade still zu halten und seinen Inhalt mit Ernst zu erwägen (Glaubenslehre IV, 1. S. 68 ff.). Luthardt aber geht (a. a. O. S. 439 ff.) von dem Satze aus, daß die reine Entgegenstellung des Gebiets der Natur zu dem der Gnade die abstrakte Betrachtungsweise ist, welche der konkreten Wirklichkeit, der geschichtlichen Thatsächlichkeit nicht entspricht, insofern diese die weitgehendste und innigste Beziehung beider Gebiete auf einander zeigt, und sucht in eingehender Darstellung diese vorhandenen Zusammenhänge nachzuweisen, wobei er zu dem Resultat kommt, daß es auch im rein natürlichen Gebiete mehr als die bloße äußere justitia civilis, nämlich ein gewisses Streben nach innerer Gerechtigkeit der Gesinnung und ein Suchen Gottes gibt, damit aber eine Annäherung an das Reich Gottes und eine Anwartschaft auf die Gnade Gottes in Christo.]

*) Vollständiger aber erst weiter unten bei der Lehre von der Bekehrung. Bis dahin versparen wir uns auch die Widerlegung der Instanzen, die J. Müller gegen das mere passive der Konkf. erhoben hat.

3) Verhältnis und Verhalten Gottes in Christo zu der sündigen Menschheit.

§. 31.

Die Lösung kann nirgend anders liegen, als in derselben Thatsache, durch die sich der Gläubige, trotzdem daß er ein Sünder war und annoch ist, mit Gott versöhnt und als Objekt seiner Liebe weiß. Es ist dies die Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes, seiner persönlichen Erscheinung und Selbstbezeugung in Christo. Durch sie ist die Schuld, die an der Menschheit haftet, gesühnt, der Gegensatz zwischen Gott und dem abgefallenen Geschlechte aufgehoben, die Gemeinschaft objektiv wiederhergestellt. Insofern ist sie die Versöhnung. In und mit dieser objektiven Versöhnung ist aber unmittelbar auch die subjektive Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott für das gefallene Geschlecht ermöglicht, und zugleich die Aufhebung aller weitern Folgen des Abfalls, der Macht der Sünde, des Todes und des Argen angebahnt; mit der Aufhebung dieser Folgen aber die Verwirklichung der ursprünglichen Bestimmung der Menschheit nach allen ihren Seiten bis hinaus auf die Verklärung der alten Welt in eine neue eingeleitet (§. 25). Inwiefern jene That diese Wirkung haben konnte, wird sich später bei ihrer nähern Betrachtung ausweisen; hier genügt es einstweilen zu sagen, daß in ihr der Wille Gottes (der Wille seiner Liebe und Heiligkeit) über die sündige Menschheit zum vollständigen Vollzug gekommen, und diese eben dadurch Objekt seiner Gnade geworden ist*).

---

*) Zur Beseitigung eines möglichen Mißverständnisses bemerke ich noch antizipierend: Die objektive Versöhnung, um die es sich hier handelt, hebt schlechthin weder Gottes Zorn und Gericht über die Sünde der Menschheit auf, noch verändert sie das persönliche Verhältnis der Einzelnen zu Gott, sie bewirkt aber die Suspension des Gerichtes, die Nichtvollziehung der Verdammung, die Nichtzurechnung der Sünde an die Menschheit. Deshalb entscheidet die adamitische Sünde noch nicht über das Geschick des Einzelnen, wohl aber entscheidet darüber die Anerbietung der Versöhnung an ihn. Denn damit wird jedem die freie Entscheidung für oder wider Gott, die bewußte Annahme oder Verwerfung der Gnade ermöglicht, es wird für jeden ein Verhältnis herbeigeführt von analoger Bedeutung wie das, welches in der adamitischen Freiheitsprobe für die Gesamtheit des Geschlechtes eingetreten war; nur daß die Entscheidung nicht gerade notwendig in einen abgegrenzten Moment des Lebens fallen muß. Sie vollzieht sich Christo gegenüber. Insofern ist Er den Menschen zum Fall und zum Auferstehen, zum Heile und zum Gerichte zumal gesetzt, und zwar ausnahmslos allen. Denn — und dies ist freilich ein Satz, den

Nun ist aber der Wille Gottes, der sich in der geschichtlichen Erscheinung und Erlösungsthätigkeit Christi vollzieht, ein ewiger, sie selbst, diese That, eine ewig von Gott gewollte, obwohl in der Mitte der Geschichte sich erfüllend, dennoch der über das Nacheinander der Zeit erhabenen Anschauung Gottes schlechthin gegenwärtig, — und ebendeshalb ist die Menschheit ewig Gegenstand seiner Gnade; nicht vermöge ihrer subjektiven Beschaffenheit, vielmehr ungeachtet derselben, nicht so, als ob sie es erst geworden wäre in einem bestimmten Zeitmomente, sondern von Ewigkeit schaut und liebt sie Gott in demjenigen, durch welchen die Schuld gesühnt, der Gegensatz gelöst, das durch die Sünde gestörte Verhältnis wiederhergestellt wird: in Christus, dem menschgewordenen Sohne Gottes, dem einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen. Was unserer Anschauung wie ein Früher oder Später, wie vorzeitlicher Rathschluß und zeitliche Erfüllung aus einander tritt, das fällt der Anschauung des ewigen Gottes in Eines zusammen — und so gilt denn auch von der abgefallenen Menschheit, was wir oben über das durch den Sohn vermittelte Verhältnis der Menschheit zu Gott überhaupt ausgesagt haben. Wie dieser göttliche Ratschluß ein ewiger ist, so ist er auch ein universeller; er umfaßt die Gesamtheit des Geschlechtes, die Menschheit, nicht als Aggregat einzelner Individuen, sondern als organische Totalität, und läßt sich demnach einfach so ausdrücken: es sei der ewige Liebeswille Gottes, die abgefallene Menschheit in Christo zu erlösen und zur seligen Gemeinschaft mit sich zurückzuführen.

Dies ist der wesentliche Inhalt des ewigen Heilsbeschlusses; womit §. 22 seine nähere Bestimmung empfängt.

Von hier aus erklärt sich nun das Mysterium, das uns oben entgegentrat: Sofern die Menschheit objektiv in Christo mit Gott versöhnt ist, ist sie Objekt seiner Liebe, noch bevor sie in ihren einzelnen Gliedern auf die Gemeinschaft mit ihm eingegangen ist; aber weil und sofern sie noch im feindlichen Gegensatz zu ihm steht oder beharrt, ist sie Objekt seines Zorns. Mit andern Worten:

---

ich hier nur einstweilen aufstellen, nicht beweisen kann — denn die Berufung zu ihm gelangt, auf welchen Wegen es auch sei, an alle. Sie ist ebenso universal als die Versöhnung. So kommt durch Christus und an ihm der Wille der göttlichen Liebe und Heiligkeit nicht nur zum vollständigen, sondern auch zum allgemeinen Vollzug an der Menschheit. Es geschieht dies zunächst innerlich und darum verborgner Weise, aber der Tag des Endgerichts stellt es an's Licht.

Sofern Gott die Menschheit in Adam schaut, ist sie Gegenstand seines Mißfallens, sofern er sie in Christo schaut, Gegenstand seiner Erbarmung.

Um die Einzelnen als solche handelt es sich hier noch nicht; das Verhältnis Gottes zu ihnen bestimmt sich, je nachdem sie sich durch die Gnade bestimmen lassen, auf die Gemeinschaft mit Christo persönlich einzugehen (was durch den Glauben geschieht), oder nicht. Im ersten Falle treten sie in sein persönliches Wohlgefallen ein, in letzterm bleiben sie unter seinem Zorn. Jenes ist der Wille seiner Liebe, dieses zulassendes Verhängnis der richtenden Gerechtigkeit, welche hinter der rettenden Gnade steht und schließlich als Gericht der Verwerfung sich manifestiert. Aus ihm bricht das Feuer des Zorns zum ewigen Verderben hervor über die, welche die Liebe Christi beharrlich abgewiesen haben. Bis dahin waltet die Gnade vor, und ist deshalb die ganze Weltzeit eine Zeit der Gnade, der Heilsanerbietung und Heilsvermittlung von Seiten Gottes um Christi willen.

Der Schriftbeweis ergibt sich aus einer zwiefachen Reihe von Aussagen, deren eine von der Zeit in die Ewigkeit zurück, die andere aus der Ewigkeit in die Zeit hineinweist.

Die Thatsache einer Versöhnung der Welt mit Gott ist bezeugt in den klassischen Stellen Matth. 20, 28. 2. Kor. 5, 19—21. Röm. 5, 9—11. Ephes. 1, 7 u. 10. Tit. 2, 14. 1. Tim. 2, 6. 1. Petri 1, 18. 19. Gal. 3, 13. Nach diesen Stellen geschieht die *καταλλαγή* durch die Selbsthingabe Christi, deren Spitze sein Tod, deren Wirkung die Lösung des Zwiespaltes, die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen ist. Der Tod Christi hat die *ἔχθρα* Gottes gegen das sündige Geschlecht getilgt, den Fluch, den Zorn aufgehoben und uns die Gnade Gottes wieder zugewendet. Nach Röm. 5, 10. und 2. Kor. 5, 19. 20 wird auf Grund dieser ein für allemal geschehenen *καταλλαγή* der ihrerseits noch im feindlichen Gegensatz stehenden Welt zugerufen: *καταλλάγητε τῷ θεῷ*, mithin zwischen Versöhnung im objektiven und subjektiven Sinne unterschieden, und jene als ein einmaliger Vorgang zwischen Gott und Christus bestimmt, während diese erst dann eintritt, wenn wir jene im Glaubensgehorsam uns aneignen. Damit ist also die Objektivität der Versöhnung bezeugt. Die angeführten Stellen beziehen dieselbe ferner nicht auf Einzelne, sondern ohne Unterschied auf die Gesamtheit der Menschen, auf die Totalität des gefallenen Geschlechtes; insbesondere Röm. 5, 8. 1. Tim. 2, 5, wo der Apostel die allumfassende Allgemeinheit des göttlichen Liebeswillens durch Hinweisung auf die Einheit Gottes (vergl. Röm. 3, 30) und auf die Einheit des Mittlers

begründet, und dann v. 6 als das Mittel zum Vollzug dieses Willens die Selbsthingabe Christi nennt: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Vergl. 2. Kor. 5, 15: εἷς ὑπὲρ πάντων, 1. Petr. 3, 18. Hebr. 2, 10 und den Ausdruck κόσμος Joh. 3, 16. 1. Joh. 2, 2: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Diese Universalität leidet nun durchaus keine Einschränkung, auch nicht der Zeit nach, so daß etwa die Wirkung des Todes Christi nur vorwärts, nicht rückwärts gölte, was überdies Röm. 3, 25. 26 bezeugt ist. Ganz richtig Dannhauer Hodos. 688: Etsi suo tempore peractum est sacrificium, valet tamen ad omnia tempora ante et retro. Nicht minder selbstverständlich ist es, daß das durch Christi Tod wiederhergestellte Verhältnis zwischen Gott und der Welt, daß die Weltversöhnung für Gott nicht in die Zeit fällt, sondern eine außerzeitliche ist. Zeugnis dafür gibt, wenn es anders eines solchen bedürfen sollte, die ganze Heilsökonomie des alten Bundes, welche die Versöhnung schon zur Voraussetzung hat. Und wenn es gleich nach Hebr. 7, 11. 10, 2—4 anders zu sein scheint, so kann sich dies nur auf die zeitliche Enthüllung und Einführung jenes Geheimnisses beziehen; heißt es doch auch da 9, 8 nur μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν. Vergl. Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7. Den eigentlichen innern Sachverhalt bezeichnet am klarsten 1. Petr. 1, 19. 20, wo es von dem Lamme Gottes, das uns mit seinem Blute erkauft hat, heißt αἵματι. . . . Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ᾿ ἐσχάτων τῶν χρόνων δι᾿ ἡμᾶς; womit das tiefsinnige Wort der Offenb. 13, 8: ἀρνίου ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου verglichen werden kann, wenn anders das ἀπὸ κατ κ. auf ἀρνίου und nicht, wie 17, 8, auf das vorangehende γέγραπται zu beziehen ist. Jedenfalls enthält die erstere Stelle verglichen mit Apg. 2, 23. Röm. 3, 25. 26 den Beweis für die Aussage unseres §. über die göttliche Anschauung der Welt.

Dieser Reihe von Aussagen entspricht nun die andere, welche die geschichtliche Thatsache der Erlösung als Erscheinung und Enthüllung eines ewigen Willensbeschlusses Gottes betrachten: θέλημα, πρόθεσις, προορισμός, Tit. 2, 11. 3, 4. 1. Tim. 2, 4. 5. 2. Tim. 1, 9. insb. Ephes. 1, 3 ff., sowie 3, 11. Im Rückblick auf die eigenen Andeutungen ihres verherrlichten Herrn sagt die Gemeinde in ihrem Gebete: indem die Welt Christum an's Kreuz gebracht, habe sie doch nur gethan ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισε γενέσθαι, Apg. 4, 28; dasselbe bezeugt in Beziehung auf Christi Sendung und Selbstbezeugung überhaupt Galat. 4, 4. Joh. 3, 16. Es ist Gottes ewiger, vor Grundlegung der Welt gefaßter Ratschluß, der sich darin erfüllt. Dieser Ratschluß ist nun wesentlich eine Bestimmung der göttlichen Liebe, das decretum divinum de

hominibus lapsis salvandis; er beruht auf der freien Gnade Gottes, nicht auf der Voraussicht oder Berücksichtigung des menschlichen Verhaltens — *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν*, 2. Tim. 1, 9. Eph. 1, 5, und hat die *σωτηρία*, die *ζωή*, die *υἱοθεσία*, die *κληρονομία* der Menschen zum Ziel, Joh. 3, 16. Ephes. 1, 5. 11. Röm. 8, 17. 2. Thess. 2, 13. Von einer göttlichen Prädestination zum Verderben weiß die Schrift nichts: sensu biblico vox praedestinationis semper in bonam partem accipitur, sagt richtig Gerhard. Dieser ewige Liebeswille ist ferner nach denselben Stellen ein universaler; er umfaßt alle Menschen, 1. Tim. 2, 4: *ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*, die Gesamtheit des abgefallenen Geschlechtes, Joh. 3, 16 *κόσμος*, insbesondere Röm. 11, 32; er schließt keinen von dem Heile aus, 2. Pet. 3, 9, selbst diejenigen nicht, die es von sich stoßen, wie denn Christus auch für die gestorben ist, die sich an ihm stoßen und ihn verwerfen. Vgl. Röm. 14, 15. 1. Kor. 8, 11. 2. Pet. 2, 1. Wenn also gleichwohl thatsächlich Einzelne oder viele schließlich verloren gehen, so kann dies seinen Grund nimmermehr in einer ewigen positiven Willensbestimmung Gottes über sie haben; Ezech. 18, 23. 32. 2. Pet. 3, 9: *μακροθυμεῖ εἰς ἡμᾶς (ὁ κύριος), μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι*. Herrlich die Konk.-F. XI, 81: Ut Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae, hoc est damnationis, sed unica causa damnationis est peccatum.

Wohl aber, und dies ist eine weitere wesentliche Bestimmung, bezieht sich jener Ratschluß auf Christum: er ist in ihm gefaßt: *πρόθεσις, ἣν ἐποίησεν (ὁ θεός) ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, Ephes. 3, 10. 11; wir sind in ihm erwählt, Ephes. 1, 4. 5. 2. Tim. 1, 9. Mit diesem *ἐν Χριστῷ* ist sicherlich nicht der vorzeitliche Christus, nicht der *λόγος ἄσαρκος*, sondern der historische, der in der Zeit erschienene, gemeint. Das erhellt aus dem allgemeinen Sprachgebrauch der Schrift, die mit *Χριστός*, näher mit *Χριστὸς Ἰησοῦς* stets den Menschen, welcher Gottes Sohn ist, bezeichnet. Es erhellt ferner aus dem Zusammenhang der angeführten Stellen; denn alles was Ephes. 1, 4. 5. 6. 7 von diesem Jesus Christus, in welchem uns Gott ersehen hat, zur Ausführung dieses Gedankens weiter gesagt wird, nämlich, daß Gott uns in ihm sich angenehm gemacht, mit sich versöhnt, erlöst, berufen, versiegelt habe — das bezieht sich alles auf den Menschgewordenen und auf dessen Selbstbezeugung*); wie denn auch 1. Tim. 2, 4—6 der Satz: Gott will, daß allen geholfen werde, damit begründet wird, daß Ein Gott und Ein Mittler sei, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst für alle

---

*) Richtig Meyer: „In Christo, dessen Erlösungswerk Gott von Ewigkeit her gewußt und beschlossen hat, hatte es seinen Grund, daß die Gnade uns erkor."

gegeben hat. Es ergibt sich endlich aus dem Zusammenhalt mit den oben S. 296 angeführten Stellen, denn wenn es die Selbsthingabe Christi war, die unsere Schuldschrift ausgelöscht und nicht nur uns Gotte, sondern Gott uns wieder nahe gebracht, also das Verhältnis zwischen Gott und der sündigen Welt wiederhergestellt hat (vgl. Ephes. 2, 13—16), so muß auch der ewige Gnadenratschluß in diesem historischen Christus gefaßt sein; es müßte denn die Versöhnung selbst eine bloß subjektive Bedeutung haben. Hat sie eine tiefere, d. h. geht sie nicht bloß in den Herzen der Menschen, sondern im Herzen Gottes vor, macht sie wirklich die sündige Welt zum Gegenstand der Gnade Gottes, so ist sie nicht bloß Erscheinung und Offenbarung der ewigen Liebe Gottes zur Welt, sondern die Vermittlung, ohne welche diese Liebe sich an der Welt gar nicht bethätigen würde noch könnte. Gott liebt uns Sünder ja nur in Christo, und zwar nur deshalb, weil dieser der Mittler, ja die leibhaftige Versöhnung ist, 1. Joh. 2, 2. In ihm, nicht als in dem Vorzeitlichen, sondern als in dem Gekreuzigten und Auferstandenen ist nach Apg. 4, 12 ausnahmslos das Heil der Menschheit beschlossen, auf ihn, den Kommenden, bezieht sich die gesamte prophetische Weissagung des A. Bds. Luk. 24, 44, in dem Namen des Gekommenen, des Gekreuzigten wird es ihr verkündigt — so wird sie auch *in ihm* ewig von Gott ersehen sein*).

Dieses *ἐν Χριστῷ* ist nun freilich weder mit *διά* noch mit *εἰς* identisch, obschon es beides einschließt (Eph. 1, 5. 10), es will auch nicht besagen, „Gott habe uns erwählt, sofern oder indem *wir* in Christo sind", es bezeichnet vielmehr „Christum als den nächsten Gegenstand des ewigen göttlichen Ratschlusses, welcher uns dann in Christo, das heißt, wie wir in Christo beschlossen sind, angeht" (Hofmann), es ist ein Verhalten Gottes des Vaters zu Christus, in welchem und mit welchem uns die Gnade gegeben ist, entsprechend dem: *ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*, 2. Kor. 5, 19. Daß aber diese Gnade als eine in Christo Jesu jenseits der Zeit uns gegebene bezeichnet wird (2. Tim. 1, 9: *κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων*), erkläre ich mir eben daraus, daß Christus selbst vor der Zeit zum Mittler ersehen ist, 1. Pet. 1, 20; sie ist uns in Christo,

*) Es steht also die Sache so: entweder hat die Thatsache der Versöhnung durch Christum für das Verhältnis Gottes zur Welt keine Bedeutung, und dann haben die angeführten Aussagen keine Wahrheit, denn dann ist Gott auch abgesehen von der Thatsache der Versöhnung mit der Welt versöhnt, oder sie hat eine Bedeutung, und dann fragt es sich nur, ob das durch sie vermittelte Verhältnis *für* Gott erst in der Mitte der Zeiten eintritt, oder ein außerzeitliches ist. Wenn letzteres, wie ich nicht zweifeln kann, dann muß unsere Erklärung des *ἐν Χριστῷ* die richtige sein.

in welchem der ewige Ratschluß gefaßt ist, und darum ewiger Weise gegeben.

Mit dem zusammengefaßten Inhalt dieser beiden Reihen von Aussagen ist der Hauptsatz unseres §. als schriftgemäß nachgewiesen.

Es kommt jedoch noch ein weiteres nicht minder wesentliches Moment hinzu. Das *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* auf Seiten Gottes hat den Glauben *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν* auf Seiten des Menschen zum Korrelat. Denn in Christo, außer welchem kein Heil, sind wir nur kraft des Glaubens. Der ewige Liebeswille Gottes will daher nicht unbedingt die Seligkeit aller Einzelnen, er lautet vielmehr so: *τοῦτό ἐστι τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, Joh. 6, 40. Joh. 3, 16. 18. 36. vgl. 2. Pet. 3, 9 und 2. Theff. 2, 13: *εἵλατο ἡμᾶς πίστει*. Insofern hat Gerhard ganz recht, wenn er sagt: decretum electionis factum esse intuitu Christi per fidem apprehendendi. Es ist mit ihm von vornherein auf die Selbstbestimmung des Menschen abgesehen, denn der Glaube ist ja eine, allerdings durch die Gnade gewirkte, aber nicht erzwungene That der Freiheit; dieser Glaube ist als ein Moment in den ewigen Ratschluß aufgenommen, in dem *ἐν Χριστῷ* ist das *τῇ πίστει* immer schon mitenthalten. Bleiben also Einzelne thatsächlich von dem Heile ausgeschlossen, weil sie nicht glauben, so wird damit der Ratschluß nicht alteriert, weil er eben den Glauben des Subjekts einschließt*).

*) Der Erfahrung gegenüber, daß Einzelne oder viele ausgeschlossen bleiben, erscheint es wie eine Auswahl aus einer Masse heraus, wenn andere durch Gottes Gnade zum Heil gelangen, und wahrscheinlich hat es eben darin seinen Grund, daß die Schrift den Ausdruck *ἐκλέγεσθαι* braucht, Matth. 20, 16. Ephes. 1, 4. 2. Thess. 2, 13. Denn die *ἐκλεκτοί* sind die, an welchen sich die ewige *πρόθεσις* verwirklicht hat. [Vgl. Röm. 9, 11: *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, 11, 5. Diese Erwählung aber bezieht sich einmal auf die neutestamentliche Gottesgemeinde als solche gegenüber der übrigen Menschheit (1 Petri 2, 9: *γένος ἐκλεκτόν;* die Christen *ἐκλεκτοί*, Kol. 3, 12. 2. Tim. 2, 10. 1. Petri 1, 1 u. ö.), entsprechend dem, daß Gott das alttestamentliche Bundesvolk aus den übrigen Völkern erwählt hatte (Deuter. 7, 6. Am. 3, 2; vgl. Mal. 1, 2 f.), und sodann auf die Einzelnen, in welchen Gottes Gnadenwille sich vollzieht. Röm. 8, 28 ff. Eph. 1, 4. 5. Es gestaltet sich der allgemeine Heilswille Gottes in seiner Durchführung an der Welt zur Einzelwahl und so ist die Erlösung der Einzelnen faktisch immer eine Auserlesung aus andern;] aber sie vollzieht sich nicht, ohne daß dabei ihr Verhältnis zu Christo mitbestimmend wäre, deshalb ist sie von Seiten Gottes keine Bevorzugung vor andern, sondern beruht einzig auf seiner Gnade in Christo. [Vgl. Tit. 1, 1: *κατὰ πίστιν ἐκλεκτοί*. Apost. 17, 14: *κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί*. Daher die Ermahnung *τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογήν* festzumachen, 2. Petri 1, 10, und der Ausspruch des Herrn: *πολλοί εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*, Matth. 20, 16; *ἐκλεκτοί* werden die Berufenen durch ihre Heilsannahme.] Vgl. auch Weiß, Bibl. Theologie des neuen Testaments, S. 351 f.

Die durch den Glauben vermittelte Gemeinschaft mit Christo ist nun eo ipso Gemeinschaft seines Leibes d. h. der Gemeinde, eine Gemeinschaft, die eine wirkliche organische Einheit bildet, Galat. 3, 28. Ephes. 1, 23. 4, 4—6. Und hierin liegt der Beweis für unsern Satz, daß die Menschheit als ein Ganzes in Christo ersehen ist [wie denn schon nach der Anschauung des alten Testaments die Basis und das letzte Ziel des Heilswirkens Gottes universal und nur der Weg dazu der der partikularen Auswahl ist*). Gen. 12, 3. Jes. 45, 22 ff.] Daß aber diejenigen, welche, obwohl durch Christum erkauft, im Unglauben beharren, der Verdammnis verfallen, bezeugt Joh. 3, 18 mit Mc. 16, 16.

Eben damit sind wir an einer der größten, vielleicht gar nicht zu lösenden Schwierigkeit angekommen: Auf der einen Seite der ewige Liebeswille Gottes in Christo, daß allen ohne Ausnahme geholfen werde, auf der andern Seite die Thatsache, daß dieser Wille nicht an allen erreicht wird, in der Mitte die Bestimmung, daß seine Verwirklichung an den Einzelnen das entsprechende gottgewollte Verhalten derselben zur Bedingung hat. Dieses Problem ist freilich leicht gelöst, wenn man entweder mit Augustin und Calvin ein zwiefaches decretum absolutum annimmt, ein decretum electionis und reprobationis, oder wenn man mit Pelagius den ewigen Gnadenrat durch die göttliche Präscienz um das Wohlverhalten der menschlichen Freiheit bedingt sein läßt. Beides ist ebenso einfach und leicht — als schriftwidrig. Aber auch die Lösung der späteren protest. DD. von Gerhard an genügt nicht recht. Indem sie die Präscienz mit einmischen, unterscheiden sie zwischen einer voluntas Dei generalis und specialis: vermöge der ersteren habe Gott beschlossen, alle Menschen ohne Ausnahme durch Christum selig zu machen, vermöge der letzteren diejenigen, quos actu in Christum credituros praevidit, quos finaliter in Christum credituros esse praevidit. Allein nicht nur leidet diese Teilung des Einen Gnadenwillens Gottes an einer zu menschlichen Auffassungsweise, sie scheint auch die vorausgesetzte Universalität zu beeinträchtigen, und führt am Ende wieder auf eine Einzelwahl zurück, die schon von der Konkord-Formel mit Recht abgelehnt worden ist: Et haec sane aeterna ordinatio Dei ad vitam aeternam non nude in arcano illo coelesti et imperscrutabili consilio Dei consideranda est, quasi nihil — — in ea meditanda expendendum sit nisi hoc, quod Deus praeviderit, quinam et quot homines salutem sint consecuturi et qui atque quam multi in aeternum sint perituri, aut quasi Dominus militarem quendam delectum instituerit atque dixerit aut statuerit: hic salvandus

*) [Dagegen ist es offenbar eine einseitige Auffassung Ritschls, wenn er meint, nach apostolischer Anschauung sei das Objekt der Erwählung immer nur die Gemeinde als Ganzes. Rechtf. u. Vers. III, S. 100.]

est, ille vero damnandus; hic ad finem usque in fide constans perseverabit, ille vero non perseveraturus est, Sol. Decl. Art. XI, 9. — Ich kann mir die Sache nur so denken: An sich betrachtet hat die göttliche πρόθεσις keine Beziehung auf einzelne Individuen als solche, es ist kein decretum de singulis eligendis, wohl aber voluntas ordinata, wie es die Konkf. ausdrückt: hoc enim ab aeterno decretum est a Patre, quod eos, quos salvare vult, per Christum salvos facere velit, oder J. Gerhard: Decretum electionis ingreditur intuitus fidei. Mit andern Worten: Gottes Liebe ruht auf Christo, dem Geliebten, und in ihm auf allen, die sich im Glauben mit ihm zusammenschließen, durch den Glauben Eine Person mit ihm werden. Welche diese sind, das ist nicht Inhalt, nicht eine Bestimmung, die jener Ratschluß an sich hat — er ist also nach dieser Seite hin nicht abgeschlossen, und zwar deshalb nicht, weil es mit ihm auf das Verhalten der Menschen abgesehen ist. Nun aber geht derselbe in die Zeit, in die Geschichte ein, um sich an der Menschheit zu verwirklichen. Hier bietet er allen mittelst des Wortes das Heil an und ermöglicht ihnen eben damit auch die Aneignung desselben (vocatio seria); aber zwangsweise aufgedrungen wird es keinem; die Freiheit es abzuweisen bleibt: Matth. 23, 37 οὐκ ἠθελήσατε! Und so erfüllt sich die ewige πρόθεσις, wenn ich so sagen darf, erst allmählich mit den einzelnen Individuen; welche diese sind, weiß freilich Gott kraft seiner Präscienz voraus, aber es ist das nicht Inhalt, nicht Bestimmung jenes allgemeinen Beschlusses de salvandis in Christo hominibus. Wo liegt also die eigentliche Schwierigkeit? Sie liegt in der wunderbaren Liebe Gottes, welche, wie sie die menschliche Freiheit gewollt hat, so nun auch durch sie ihrem eigenen Liebeswillen eine Schranke setzen läßt. Wer sich aber dem Willen seiner Liebe entzieht, fällt eben damit dem Gerichte seiner Heiligkeit in die Hände.

Ich weiß sehr wohl, daß mit diesen Bemerkungen wenig zur Erklärung gesagt ist, bescheide mich auch gerne, hier vor einem Mysterium zu stehen.

In die Rätsel des geschichtlichen Vollzugs der Prädestination, wohin u. a. Röm. 9 gehört, weiter einzugehen, ist hier noch nicht der Ort.

Über den kirchlichen Konsensus bemerken wir hier nur dieses. Die alte Kirche hat noch keine entwickelte Lehre von dem Heilswerke des Erlösers, aber sie lebt im Glauben daran und in der Erfahrung davon. Sie setzt den Zweck seiner Erscheinung einerseits in die Erlösung und zwar von den Mächten des Argen, von dem Verderben des Todes und von der Schuld der Sünde*), wovon dann die positive Seite die Er-

*) Die Reihenfolge dieser Momente ist mit Absicht so gestellt; es ist die historische Folge. Die Reflexion der Kirche knüpft sich zunächst an den Punkt, der uns der letzte ist. Vgl. Dogmengesch. I, S. 379 ff.

werbung der Unsterblichkeit (ἀφθαρσία, immortalitas) und die Erneuerung zum Bilde Gottes ist; andererseits in die Versöhnung, Tilgung der Schuld durch das Opfer Christi. Nur werden beide Momente noch nicht näher mit einander vermittelt. Die VV. fassen sie häufig unter dem allgemeinen Begriff der Wiederherstellung der Menschheit, der Wiedervereinigung mit Gott, der θεοποίησις zusammen; ja sie gehen noch über die Menschheit hinaus und betrachten die Erlösung als die Wiederherstellung der Weltharmonie, als die Zusammenfassung aller in Folge der Sünde auseinandergegangenen Seiten des ursprünglichen einheitlichen Welt-Organismus: Unus Jesus Christus omnia in se ipso recapitulatus est (ἀνακεφαλαίωσις). Das alles aber ist ihnen schon mit dem Akte der Menschwerdung, in der Person des Menschgewordenen gegeben. Indem Gott in Christo Mensch wird, assumiert er eben damit die Menschheit als solche, versöhnt und einigt sie mit sich: propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem nobis patrem, in quem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus, nobis autem donans eam, quae est ad factorem nostrum, conversationem et subjectionem. Irenäus V, 16, 2: Tunc autem hoc verbum ostensum est, quando homo verbum Dei factum est, semet ipsum homini et hominem sibimet ipsi assimilans, ut per eam, quae est ad filium similitudinem, pretiosus homo fiat patri. Ähnliche Aussprüche von Tertullian, Athanasius, Hilarius s. in d. Dogmengesch. I, S. 381 f.

Schon hieraus erhellt, daß die VV. die Erscheinung und Selbstbezeugung Christi dem ganzen Geschlechte zu gut kommen lassen. Sie heben es überdies mit allem Nachdruck hervor. Clemens Alex. sagt: „Er ist der Herr und Heiland nicht dieses oder jenes, sondern aller" (vgl. Strom. VI, 13 pg. 793); Chrysostomus Homil. XVI in Rom.: „Wenn nun doch alle gesündigt haben, wie kommt es, daß die einen gerettet werden, die andern verloren gehen? Antwort, weil sie nicht alle hinzugehen wollen ..." Hom. XXXIII: „Läge es alleine an ihm, so wären alle Menschen errettet worden und zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen. Auch den Ungläubigen, den Ungehorsamen, den Verächtern zu lieb ist er erschienen. Er gleicht der alles erleuchtenden Sonne." — „Wer verloren geht, trägt lediglich selbst die Schuld." So sämtliche griech. VV. mit steter Berufung auf 1. Tim. 2, 4. Nicht anders die lateinischen; noch Ambrosius hält dafür, daß selbst Judas von der Gnade nicht wäre ausgeschlossen worden, wenn er sie in Buße bei Christo gesucht. Erst Augustinus macht davon eine Ausnahme. Vergl. S. 263 f. — Ganz dasselbe gilt nun speziell von dem Tode Christi und von der durch ihn gestifteten Versöhnung mit Gott. Von den apostolischen VV. an bis herab auf Johannes Dam.

reicht das einstimmige Bekenntnis: „Christi Leiden gehören allen zu, allen die an demselben Adam partizipieren und von der Schlange verführt worden sind" (Gregor v. Naz. Or. XXV.); sein Opfer gilt an sich ausnahmslos der Menschheit, der Segen desselben aber wird nur den Gläubigen zu Teil: *ἡ μὲν οὖν θυσία ὑπὲρ πάσης προσενηνέκετο τῆς φύσεως καὶ ἱκανὴ πάντας ἦν σῶσαι· οἱ τῇ εὐεργεσίᾳ χρησάμενοι οἱ πιστεύοντές εἰσιν μόνοι,* Chrys. zu Gal. 2, 20. Und aus dem Abendlande tönt es wieder: Et haec quidem non magis ad Israel, quam ad universitatem humani generis aptata sunt, Hilarius zu Ps. 60. Das Leiden Christi hat der Welt die Gnade Gottes erwirkt. Ich führe statt vieler Belege nur eines an, den herrlichen Ausspruch des Ambrosius zu Ps. 119, 64: Misericordia tua, Domine, plena est terra. Quomodo misericordia Domini plena est terra, nisi per passionem Domini nostri Jesu Christi? . . . Plena est ergo terra misericordia Domini, quia omnibus est data remissio peccatorum. Sol ille justitiae omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est et omnibus resurrexit. Ideo autem passus est, ut tolleret peccatum mundi. Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat. So weit stimmt das Zeugnis der alten Kirche mit unserem §. überein, und ebenso sagt auch das lutherische Bekenntnis, Apol. 201, 8: Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi nec indigere praeterea aliis sacrificiis. Vgl. 264, 55: Oportuit enim et Sanctos in Veteri testamento justificari fide ex promissione remissionis peccatorum — — donandae propter Christum.

Die weitere Ausbildung der Lehre von der Versöhnung gehört noch nicht an diesen Ort. Dagegen setzen wir das Wort unseres Luther zu 1 Joh. 4, 16 hieher: „Gott ist die Liebe"; dies sind einfältige Worte, die aber den höchsten Glauben erfordern, wider welchen alles, was nicht vom Geiste Gottes ist, streitet. Das Gewissen, der Teufel, die Hölle, das Gericht Gottes und alles streitet dawider, daß wir nicht glauben sollen, Gott sei die Liebe, sondern wir sollen glauben, Gott sei ein Peiniger und Richter. . . Aber diese Liebe ist so groß, daß wir können eine Freudigkeit haben auf den Tag des Gerichts (v. 17). — Das macht das Blut der Liebe, das für uns vergossen ist. Wenn dich nun dein Gewissen deiner großen Sünden wegen drückt, so tröste dich mit diesem Blut der Liebe". W. IX, 1036.

Zur Rückbeziehung der geschichtlichen Versöhnungsthat auf den vorzeitlichen Willen Gottes gaben die Kontroversen teils mit Stancarus teils mit Calvin Anlaß. Indem man nämlich dem Irrtum des Königsberger Theologen, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur unser Mittler sei, den richtigen Satz entgegenstellte: Christus secundum utramque

naturam mediator inter Deum et homines est, kam man auf die Frage: Ob und wiefern er denn auch als Gottmensch schon vor seiner Menschwerdung Mittler gewesen sei? Ersteres bejahte man entschieden, weil die Versöhnung wesentlich darauf beruhe, daß der Mittler beiden Seiten angehöre*); letzteres erklärte man so: „Wie es von Ewigkeit Beschluß der Trinität war, daß der Sohn zur Versöhnung der Welt Mensch werden sollte, so hat ihn Gott auch von Ewigkeit als solchen gewollt und geschaut." Si eum spectemus, quatenus olim a Patre mittendus erat, ut homo fieret, et mortem oppeteret in carne pro salute hominum, etiam tum hoc respectu mediator fuit. Nec quod ad Deum patrem attinet, cui omnia futura sunt praesentia, quicquam ejus intererat, essentne facta haec an facienda, nam quae praestanda erant, non minus habuit grata et accepta, quam si jam praestita essent. In diesem Sinne sei Christus nach beiden Naturen von jeher Mittler gewesen und habe von Ewigkeit die Menschheit bei Gott vertreten; in diesem Sinne stellt dann die lutherische Dogmatik den schon angeführten Satz auf: Electionem factam esse intuitu meriti Christi, Gerhard L. VIII, 201. Und dieser Satz steht zugleich im bestimmten Gegensatz zur Calvinischen Anschauung, nach welcher Christus nicht so wohl causa impulsiva sive meritoria des ewigen Liebeswillens Gottes gegen uns, als vielmehr nur das prädestinierte Medium zum Vollzug des ewigen Dekretes desselben ist. Darin finden unsere DD. eine Beeinträchtigung der Bedeutung des Verdienstes Christi, als des Erwerbungsgrundes unseres Heils; sie halten mit Musäus den Satz entgegen: Quod est causa impulsiva cur Deus in tempore nobis salutem conferat, id etiam causa est, cur ad salutem nos elegerit. Atqui meritum Christi est causa, cur Deus in tempore nobis salutem conferat; ergo meritum Christi est etiam causa, cur Deus nos ab aeterno elegerit, Baier, P. III c. 12 §. 14. Dem Einwande aber, daß doch ein zeitgeschichtlicher Vorgang nicht Ursache eines ewigen Willensbeschlusses sein könne, begegnen sie damit: Etiamsi actus satisfactionis a Christo praestitae non fuit ab aeterno, tamen Deo, quia omnia in immutabili et simplicissimo τῷ νῦν aeternitatis suae intuetur, fuit praesentissimus. Es bleibt also dabei: Christus (der Gottmensch) est ratio impulsiva, cujus intuitu Deus vitam aeternam peccatoribus ab aeterno decrevit. Gerhard L. VIII, p. 204 ff. Calov VII, 10 u. 523. Quenst. II, c. 2. Sect. 2. Qu. 3. Summa — Konf.-Formel XI, n. 15. 65: Aeterna Dei praedestinatio in

*) Mit Berufung auf Offbg. 13, 8: Sententia hujus dicti est, quod meritum satisfactionis promissae per Christum sese extendat etiam retro ante ipsius nativitatem et passionem in omnia mundi saecula. Alias enim illi veteres non fuissent salvati. Vergl. Augustin, oben S. 270.

Christo, et nequaquam extra mediatorem Christum consideranda est, Eph. 1, 4. Der Grundgedanke unseres §. hat also den kirchlichen Konsensus für sich. [Neuerdings hat Philippi die Lehrweise der altprotestantischen Dogmatik erneuert, indem er mit ihr (Glaubenslehre IV, 1. S. 13 f.) den Unterschied zwischen dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen geltend macht und so einen doppelten Ratschluß Gottes unterscheidet, einen, nach welchem Gott die ganze Menschheit zur Seligkeit erwählt, und den anderen, für welchen Gottes Verhalten durch dasjenige des Menschen mitbestimmt ist und welcher dahin geht, daß Gott von Ewigkeit diejenigen zur Unseligkeit vorherbestimmt hat, deren beharrlichen, selbstverschuldeten Unglauben er vorhergesehen hat, und von Ewigkeit diejenigen zur Seligkeit vorherbestimmt, deren beharrlichen Gottgewirkten Glauben er vorhergesehen hat. Philippi gibt zu, daß diese Auffassung etwas Anthropomorphistisches hat, „indeß es gibt auch einen reinen und unentbehrlichen Anthropomorphismus." Im geraden Gegensatz dazu steht die Lehre, welche Prof. Walther von der Missourisynode aufgestellt hat. Denn er weist es durchaus ab, daß die Erwählung irgendwie durch das von Gott vorhergesehene Glaubensverhalten des Einzelnen bedingt sei; er erklärt eine solche Vorstellungsweise für synergistisch, da vielmehr in der Erwählung selbst die bedingende Ursache des Glaubens liege. Dagegen haben andere lutherische Theologen Nordamerikas, wie G. und S. Fritschel, Stellhorn, entschieden Widerspruch erhoben, und so ist es darüber zu den lebhaftesten Streitverhandlungen gekommen. Man hält Walther mit Recht entgegen, daß seine Lehre zum unbedingten Prädestinatianismus führt und daß sie jedenfalls nicht die Lehre der lutherischen Kirche und ihrer Bekenntnisse ist. Vgl. das in dieser Angelegenheit abgegebene Erachten der Theologischen Fakultät zu Rostock über die Lehre der Wisconsin-Synode von der Gnadenwahl, Rostock 1884, sowie Gfr. Fritschel in Luthardts Zeitschrift für kirchl. Wissensch. 1882 Heft 9 ff.]

§. 32.

In diesem Verhältnisse hat es nun auch seinen Grund, daß die Welt überhaupt und die Menschheit insbesondere, unerachtet ihres faktischen Zustandes, dennoch Gegenstand göttlicher Gnadenwirkungen, die Zornesoffenbarung zugleich Manifestation der Gnade ist. Und dies gilt im weitesten Sinne von allem, was Gott an und in der Menschheit wirkt.

Weil er in Christo ihre Versöhnung mit sich ewig zuvorversehen hat, so entläßt er sie jetzt, nachdem sie von ihm abgefallen, nicht sofort aus der Verbindung mit sich, womit sie dem Untergang anheimfallen müßte, sondern er erhält sie samt der Welt im Dasein durch

seine Immanenz in ihr, vermöge deren er die durch die Schöpfung gesetzte, zeiträumliche Schranke mit seiner Wirksamkeit durchdringt (Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit); er suspendiert das verdiente Endgericht, welches sie rettungslos dem Verderben preisgegeben hätte, und trägt sie in Geduld, um ihr die künftige Rettung möglich zu machen.

Weil er sie ewig in Christo zuvorversehen hat, nimmt er die abnorm gewordene Entwicklung der Menschheit in seine Hand und leitet sie so, daß sie der Verwirklichung seines Gnadenwillens dienen muß. Dies ist die Weltregierung. Ihr letztes Ziel: die Vollbereitung der Erlösten zu einem vollendeten Gottesreiche, Verklärung der Menschheit nach innen und außen; ihr nächstes Ziel: die Einleitung und Vorbereitung auf die Erscheinung des Erlösers. Denn sollte dieser bei dem abgefallenen Geschlechte Eingang und Aufnahme finden, so mußte es zuvor für ihn erzogen werden, es mußte insbesondere die Erlösungsbedürftigkeit in ihm geweckt, und die Erlösungsfähigkeit bewahrt und zur Empfänglichkeit gesteigert werden. Und eben dahin wirkt Gott auf mannigfache Weise: negativ und positiv, durch scheinbares Gehenlassen und aktives Eingreifen, durch Wohlthat und Strafe. Als Mittel dazu dient ihm teils das Gewissen in der Brust des Menschen, teils die ganze von ihm geleitete Lebensführung der Einzelnen und des Geschlechtes, teils die Natur, die er zu demselben Zwecke in ihrer Organisation und Gesetzmäßigkeit erhält, aber auch dem Fluche unterworfen hat. Durch das alles hindurch vermittelt sich die Reaktion der Gnade gegen die Sünde; sie knüpft an demselben Punkte an, an welchem diese das bestimmungsmäßige Verhältnis des Menschen zu Gott verkehrt hat, sie nimmt selbst die positiven Zorngerichte in ihren Dienst. So gewinnt die gesamte Bezeugung Gottes an dem Menschen jenen wunderbaren Doppelcharakter, den wir oben bereits wahrgenommen haben. Es ist ein stetes Ineinander von Strafe und Gnade, von Gericht und Erbarmung, — und dies zeigt sich gerade an allen den Punkten, die uns §. 29 entgegentraten.

Indem Gott dem Menschen im Schuldbewußtsein das Feuer seines Zorns erfahren läßt, ergeht zugleich eine Mahnung zur Buße an seine Seele, ein Weckruf, der, unentrinnbar in sein Innerstes eingreifend, durch den Todesschlummer der Sünde hindurchtönt und es nicht zum völligen geistlichen Tode mit ihm kommen läßt, es sei denn, daß der Mensch sich absichtlich dagegen verhärte. Indem ihm Gott das ganze Zeitleben zu einem Strafzustande werden und durch

die Natur Widerstand und sauere Arbeit bereiten läßt, unterwirft er ihn einer heilsamen Zucht, welche das Behagen an der Sünde dämpft und die ungöttliche Lust an der Welt in bittern Schmerz verkehrt. Selbst der Tod, dieser letzte Feind, gewinnt eine Gestalt, vermöge deren er nicht nur wie eine thatsächliche Predigt Gottes über die Allgemeinheit menschlicher Schuld durch die Welt hinschreitet, sondern sogar zur Befreiung von der Erdennot, zur Erlösung von der Bürde des Leibes, ja ein Hingang zum Frieden werden kann. Es ist noch nicht das rettungslose Verderben, das in diesem Tode den Menschen trifft; es leuchtet ein Strahl der Hoffnung durch seine Nacht hindurch. Und neben diesen Züchtigungen von außen geht eine zahllose Reihe äußerer Segnungen und Gaben einher, als eben so viele Zeugnisse, daß Gott sein Angesicht noch nicht vor der schuldbeladenen Welt verborgen habe. Um des Einen willen, der sie mit ihm versöhnet hat, wendet er es ihr zu.

Und wie am Einzelnen, so bezeugt sich Gott, aus demselben Grunde, an der Gesamtheit der Gattung. Er leitet die natürliche Entwicklung des Geschlechtes so, daß er einerseits der Sünde und dem Argen solche Schranken entgegensetzt, innerhalb deren sich ein menschliches Gemeinleben in guten häuslichen, bürgerlichen, staatlichen Ordnungen bilden kann, während er andererseits einzelne Menschen und ganze Völker zu Zuchtruten seiner Gerechtigkeit macht. Er überläßt die Heidenwelt ihren eigenen Wegen, damit es sich herausstelle, was die Menschheit in ihrer Natürlichkeit noch vermöge und was nicht. Auf diesem Wege mußte sie die Erfahrung machen, wie alles, was sie auch auf den höchsten Gebieten des Lebens, in den mannigfachen Formen der Volksgemeinschaft, in Kultur und Bildung Edles und Schönes hervorzubringen im Stande sei, doch nicht entfernt hinreiche, um ihr Heilung und Heil zu verschaffen; aber es mußte auch das ihr innewohnende Verderben allmählich ausreifen und eine Höhe erreichen, auf der ihr die eigenen Sünden wie Fluten über dem Haupte zusammenschlugen und sie von der Rettungslosigkeit und Heillosigkeit ihres Zustandes thatsächlich überführten. Darunter konnte sich dann auch ein Sehnen nach Hilfe, ein Verlangen nach Rettung, wenn nicht von der Sünde selbst, doch aus dem Elend der Sünde entwickeln, wie es sich denn auch zu Zeiten in Klage und Hoffnung ausgesprochen hat. Nimmt man das zusammen, so zeigt sich, daß jenes scheinbare Sichselbstüberlassen doch zugleich eine verborgene göttliche Pädagogie ist, die ganze Weltgeschichte eine Mani-

festation wie des Gerichtes so der Gnade Gottes, — alles deshalb, weil er in Christo ihre Versöhnung zuvorversehen hat.

Das allgemeine und offenkundige Resultat dieser seiner gesamten Bezeugung von innen und außen, durch Gewissen, Natur und Geschichte war nun allerdings keine steigende Entwicklung zum Bessern; das Verderben wechselte im Grunde nur seine Formen — und darin liegt eine Bestätigung dessen, was wir über das Unvermögen der Menschheit zum Guten sagten; aber innerhalb und hinter der äußern Erscheinung konnten sich doch verschiedene sittliche Standpunkte und Dispositionen Einzelner, wie ganzer Völker, bilden, je nach der größeren oder geringeren Treue, nach dem stärkeren oder schwächeren Widerstreben gegen die göttliche Manifestation im Gewissen und in der Lebensführung; es konnte zu tieferer Bethörung in Sinnenlust und Unnatur, zu grauenvollerer Hingabe an die Mächte der Finsterniß kommen, aber auch zu einer relativen Erhebung über die sinnliche Gemeinheit, zu edlerer Gesinnung, zu großen Bürgertugenden, zu einer Richtung auf das Ideale, ja selbst zum Suchen nach dem unbekannten Gott — und damit zu einem näheren oder entfernteren Verhältniß zur Erlösung. So erklären sich einigermaßen die Erscheinungen, die uns oben so rätselhaft dünkten, so erklärt sich es vielleicht teilweise, warum das berufende Wort häufig einen so mannigfaltig gearteten Boden in der Welt vorfindet (S. 292). Es ist das keineswegs schon Herzensbekehrung, es ist nicht Anfang eines persönlichen Verhaltens zu Gott; es ist auch noch kein wahrhaft freies Verhalten, weil auf dieser Stufe der menschliche Wille noch ganz in das Gattungsverderben verflochten ist, und deshalb entscheidet es auch noch nicht mit Notwendigkeit über das Geschick des Einzelnen — es ist nur ein verschiedener Stand innerhalb des natürlichen Lebensgebietes; aber es ist auch nicht Resultat der rein natürlichen Entwicklung der Menschheit aus sich selbst, sondern immer schon vermittelt durch göttliche Einwirkung. Sie ist es, die auch hier dem Menschen zuvorkommt, die ihn zum relativ Guten, zum Suchen nach dem Bessern bestimmt, wenn er es auch nicht zum wirklichen Finden und Ergreifen bringt: der Impuls dazu geht im letzten Grunde von der Gnade aus, — alles in Folge des ewigen in Christo gefaßten Ratschlusses.

Übrigens ist über dieses ganze Gebiet ein undurchdringliches Geheimnis gebreitet; es sind die unerforschlichen Wege der providenziellen Lebensführung, in welche uns nur hie und da einen ahnenden

Blick zu thun vergönnt ist; Wege und Gerichte, deren Gerechtigkeit erst der Schluß der Zeiten enthüllen wird*).

Den Schriftbeweis für den allgemeinen Inhalt des Obigen gibt Genes. 3, 15. Unmittelbar nach dem Fall und noch vor dem Urteilsspruch über den Menschen tritt das Protevangelium ein, welches, wie allgemein und unbestimmt es auch laute, doch eine unverkennbare Beziehung auf den persönlichen Mittelpunkt der künftigen Heilsgeschichte, auf den, der den Fersenstich der Schlange für uns erdulden und ihr den Kopf zertreten wird, enthält. Es ist dies das damals noch unverstandene Zentrum des weiten Rings einer Verheißung, welche die Gesamtheit der Gattung und ihre Geschichte bis zu dem Anfang des Endes umfaßt. Was als Endpunkt, als Ziel erscheint, ist auch die Voraussetzung des Ganzen. Insofern hat Luther Recht, wenn er die Stelle speziell auf Christus bezieht und die Protoplasten mit der Hoffnung auf ihn sich trösten läßt. Unterhalb dieses Protevangeliums werden dann die angedrohten Gerichte zugleich zu Gnadenoffenbarungen. Das haben schon die VV. geahnt, wie z. B. Irenäus sagt, Gott habe den Fluch nicht auf den Menschen, sondern zunächst auf den Teufel, dann auf die Erde gelegt, mit dem Menschen als dem Verführten aber Mitleid gehabt; dennoch legte er auch ihnen eine Strafe auf: ut neque maledicti a Deo in totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent, adv. Haer. III, 23, 3. 5. Vergl. Augustin. Op. imp. VI. Keiner aber spricht sich darüber schöner aus als Luther, der gerade für diese Doppelseitigkeit der göttlichen Manifestation den tiefsten Sinn hat: „Hier", sagt er, „beginnet mitten aus dem Zorn, welchen die Sünde und der Ungehorsam erweckt hat, hervorzublicken Gottes Gnade und Barmherzigkeit, und bricht mitten unter der allerschwersten Dräuung des Vaters Herz hervor, der so nicht zürnet, daß er den Sohn um der Sünde willen verstößt, sondern er erzeiget Hilfe, so er verheißet den Sieg wider den Feind, der die menschliche Natur betrogen und überwunden hat" (W. I, 349). — In diesem Sinne nennet er hernach das gesamte Gericht, welches Adam betroffen hat, „eine gnädige fröhliche Strafe"; den Grund davon aber findet er in der Erlösungsthat Christi: „denn das ist das Hauptstück in diesem Troste". Auch Drechsler findet ihn eben hierin: „Mit dem Falle beginnt das große Werk der Erlösung. . . Von Seiten Gottes hatte das Werk der Erlösung vor der Zeit begonnen durch den ewigen Ratschluß des Vaters und den Entschluß des Sohnes. Also, wie die Sünde geschah, war schon Vergebung und Erlösung erworben und bereit. Sogleich von da an war das Erbarmen Gottes darauf gerichtet, Seelen zu locken und zu gewinnen"

---

*) Dieser §. bildet die ergänzende Seite zu §. 29, der hier zu vergleichen ist.

(Einheit und Ächtheit der Genesis S. 33. Vgl. Oehler, Theol. des alten Testaments I. S. 80 f.). Nur darf deshalb nicht seine ganze Einwirkung auf die Menschheit ausschließlich unter den Gesichtspunkt der Gnade gestellt werden; sie ist immer zugleich Strafgericht, also beides zumal, wie auch das Alte Testament an den Geschicken sowohl der Einzelnen als der Völker nachweist.

Gehen wir sogleich zu den einzelnen Momenten fort.

Was den Satan betrifft, so gibt dasselbe Wort, welches die fortwährenden Angriffe der Schlange auf den Weibessamen bezeugt, diesen also zur Strafe den unheilvollen Einflüssen des Argen überläßt, doch zugleich dem Geschlechte die Verheißung, daß der Verursacher seines Unheils nicht Herr über es werden darf. Also auch hier Gericht und Gnade in Einem. Luther: „Es gehet über den Satan und Menschen nicht einerlei Urteil, Gott nimmt sie auch nicht zusammen in die Strafe, wie er von Rechts wegen hätte thun können, sondern scheidet sie auf's weiteste von einander. Denn ob er wohl über den Menschen auch zürnet, daß er dem Feinde Gottes wider seinen Willen gehorcht hat, so ist doch der Zorn wider den Satan viel größer. . . In dem aber wird der Trost, so zuvor als mit finstern Wolken verdunkelt war, zu einer hellen Sonne, die in die erschreckten Herzen leuchtet, daß Adam und Eva nicht allein solchen Fluch über sich nicht hören wie die Schlange, sondern daß sie hören, wie sie gleich an die Spitze und in einen Kampf wider den verdammten Feind gestellt werden, und das mit Hoffnung der Hilfe, die in des Weibes Samen Gott thun werde" (I, 350). Vergl. S. 210.

Über das Gewissen s. S. 239. Sehr schön weist Hofmann an Genes. 3 nach, wie die Selbstbezeugung Gottes im Gewissen noch nicht notwendig auch eine heilsame Wirkung auf den Gefallenen hat, sondern erst in Verbindung mit dem von außen an ihn kommenden Gotteswort (Schriftbew. I, S. 578). So ist es; erst das Zusammentreffen der äußern Manifestation Gottes, wohin insbesondere auch die ganze Lebensführung gehört, mit der innern weckt den Menschen aus seinem Sündenschlafe auf, wie die Erfahrung vieler bezeugt; aber umgewandt, auch die äußere thuts ohne die innere nicht. Und von dieser Innenwirkung sagt vortrefflich Günther: „Daß Gott nach der ersten Sünde seinen Rapport mit den Menschen nicht gänzlich abgebrochen hat, — und dahin gehört vor allem der Antagonismus Gottes mit dem Geiste im Gewissen und die fortgesetzten Kreationsmomente in dem Leben der Gattung (ihre Erhaltung) — beides sind Antizipationen des Erlösungswerkes von Seiten Gottes, so wie von Seiten des Menschensohnes: Rückwirkungen seiner Großthat". Vorschule II, 164. [In gleichem Sinne sagt auch Frank (a. a. O. I, S. 484. 489), daß zwar die Innewirkung Gottes im Gewissen als solche nicht auf den Erlösungsratschluß zurückgeführt werden

kann, daß er ihr aber um dieses seines Erlösungsratschlusses willen einen Charakter gab, der dessen Ausführung ermöglichte. Vgl. Luthardt, Lehre vom freiem Willen S. 444.]

Über die Verfluchung der Erde vergl. mit Gen. 3, 17. 18. Röm. 8, 20. 21 und oben S. 170. Es versteht sich von selbst, daß sich dieser Vorgang, so wenig als der Eintritt des Todes allein aus dem zentralen Verhältnis des Menschen zur materiellen Natur erklären läßt. Es ist ein göttliches Fluchverhängnis, das um der menschlichen Sünde willen über die Menschheit ergeht, aber der Hergang bleibt, wenigstens für mich, ein Rätsel. Deshalb setze ich nichts weiter hinzu. Über die Bedeutung der Sache selbst spricht sich Augustin so aus: Hic solent dicere (nämlich die Manichäer mit Bezug auf Gen. 1, 11 ff.): „Si Deus jussit nasci de terra herbam pabuli et lignum fructiferum, quis jussit nasci tantas herbas vel spinosas vel venenosas, quae ad pabulum non proficiunt, et tam multa ligna quae nullum fructum ferunt?" – Dicendum est, quod per peccatum hominis terra maledicta sit, ut spinas pareret, non ut ipsa poenas sentiret quae sine sensu est, sed ut peccati humani crimen semper hominibus ante oculos poneret, quo admonerentur aliquando averti a peccatis et ad Dei praecepta converti. Herbae autem venenosae ad poenam vel ad exercitationem mortalium creatae sunt, et hoc totum propter peccatum, quia mortales post peccatum facti sumus. De Genesi contra Manichaeos. (Opp. ed. Bened. I. col. 484 s.) Ähnlich sagt auch Luther, „daß uns die ganze Natur allenthalben erinnert des Fluches, so auf die Sünde über uns ergangen ist, daß aber dennoch etwas geblieben ist von dem vorigen Segen." — Die erziehende Kraft der Schmerzen, die V. 16 dem Weibe, und der harten Arbeit, die V. 17—19 dem Manne aufgelegt wird, bedarf keines weitern Beweises: labor remanet ad certamen, August. Op. imp. VI, 29, vgl. Luther I, 378 (Walch). Schön und wahr Delitzsch: „Die ganze κτίσις ist mit dem Abfall des Menschen, ihres Herrn und Hauptes, aus ihrem durch den Menschen mit Gott verschlungenen Leben heraus dem θάνατος verfallen und der φθορά unterworfen. Verrohung und Verwilderung, Todesschmerz und Verwesung haben sich infolge des Sündenfalls der den Menschen umgebenden Natur bemächtigt. Werden und Entwerden, Bilden und Entbilden, Entstehen und Vergehen sind zwar in dem Wesen des Naturlebens begründet, und es hätten also auch ohne die Sünde des Menschen die individuellen Bildungen der Natur nicht ewig bestanden, sie wären in das Allgemeine, aus dem sie hervorgegangen, zurückgenommen worden, aber ohne das angst- und qualvolle, großenteils gewaltthätige Verenden und das widerwärtige die Lebensluft verpestende Verwesen, welches die Schrift θάνατος und φθορά nennt." — „Ethisch betrachtet offenbart die Natur den Zorn Gottes weit mehr als seine Liebe.

Daß die gegenwärtige Welt um der in sie eingedrungenen Verderbnis willen nicht, wie frühere Schöpfungen innerhalb des Sechstagewerks, sofort wieder vertilgt worden ist, das hat seinen Grund in dem ewigen Erlösungsratschlusse, welcher in dem Protevangelium zur ersten noch rätselhaften Selbstaussage gekommen ist. Vermöge dieses Erlösungsratschlusses hat selbst der Fluch, der den Menschen trifft, eine Rückseite des Segens. Die Natur ist in dem Widerstande, den sie dem Menschen leistet, und in dem Schaden, den sie ihm zufügt, nicht nur die treue Vollstreckerin des göttlichen Zornwillens, sondern auch eine Lehrerin der Besonnenheit, die streng und ernst seinen exzentrischen Bestrebungen, seinem prätendierten Absolutismus entgegentritt. Die Arbeit im Schweiße des Angesichts ist ein heilsames, die Sehnsucht nach dem Himmlischen in ihm weckendes Zuchtmittel. Nicht als ob der Fluch Gottes kein tiefer Ernst und sein Zorn nur die verstellte Geberde seiner Liebe wäre — aber der Lichtblick seines Liebeswillens strahlt durch das Zornfeuer seiner Heiligkeit hindurch und mitten im Fluche erbeut sich auf Grund des ewigen Ratschlusses der göttliche Segen." Vgl. auch die Darstellung Franks, a. a. O. I, S. 427 f.

Daß endlich der Tod, wie er nach Genes. 3, 19 eintritt, eine mit Hinsicht auf die Erlösung getroffene Modifikation der Todesdrohung in Kap. 2 sei, geht schon aus der Analogie der übrigen Strafen, von denen er umgeben ist, hervor. Zwar der Ansicht, als sei die Schöpfung des Weibes schon in Voraussicht des Falls, um dem hernach eintretenden Tode die Spitze abzubrechen, geschehen — dieser Ansicht kann ich nicht beistimmen, weil der Gattungsberuf des Menschen nicht erst durch die Sünde bedingt, sondern göttliche Bestimmung desselben ist; aber jedenfalls geht, was die Schrift Tod nennt, nicht auf in dem, was dem ersten Adam widerfuhr, — vgl. S. 240 f. Dies hat man auch vielfach in der Kirche anerkannt. Die VV. sagen: „Gott hat den Tod verhängt, damit das Böse nicht unsterblich werde; so wandelt sich die Strafe in Wohlthat." „Gott löst das Gefäß, dem die Sünde inhäriert, für eine Zeitlang auf, damit es gereinigt zum Leben wiederhergestellt werden könne." So z. B. Irenäus III. 23, 6, so Gregor v. Nyssa in der Leichenrede auf die Pulcheria, so Greg. v. Naz. Or. 42; und das sagen sie, trotzdem, daß ihnen der Tod die Strafe des Ungehorsams ist. Bei Athanasius, der den furchtbaren Ernst des Todes am tiefsten faßt, finde ich keine derartige Andeutung. „Erst Christus hat ihn durch seinen Tod überwunden." Aber er läßt doch die Wirkung dieses Sieges den Heiligen des alten Bundes zu gute kommen, und zwar durch das Medium der Höllenfahrt, wie auch andere VV. Dagegen thut Augustin Op. imp. VI, 32 den Ausspruch: mors quidem hominis . . . sine dubio poenalis est, sed Deus per gratiam suam in usum nobis bonum poenalia mala vertit, und Luther bemerkt zu Gen. 3, 16: „den Tod, den

sie (das Weib) mit der Sünde verdienet hatte, legt die Schrift auf den andern und unedlern Teil des Menschen, nämlich auf das Fleisch, damit der Geist um des Glaubens willen lebe. . . Dazu, wenns der Tod nicht wäre, würde die Sünde nimmermehr untergehen; darum wird eben damit der Sünde endlich gewehrt und ist sonst kein Rat, ihr los zu werden. Solche gnädige und heilsame Strafe gibt er uns, daß die Sünde durch den Tod erwürgt würde", Walch. I, 369; womit zu vergleichen die S. 243 f. angef. Stellen, welche die andere Seite der Sache aussagen. Noch gewaltiger aber redet Luther da, wo er im Glauben an den Todessieg Christi den leiblichen Tod betrachtet; da nennt er ihn „ein Kinderspiel und einen Scherz", da sagt er, sobald nur durch den Glauben der Tod im Herzen, die Sünde und der Zorn Gottes, aufgehoben sei, „sei der leibliche Tod kein Tod mehr", und das gilt ihm nicht bloß von den Christen, sondern rückwärts durch alle Zeiten hindurch, wo immer der Glaube an die Verheißung sich findet. In diesem umfassenden Sinne sagt er zu Genes. 22, 11: „Denn wer wird dies zusammenreimen und miteinander vergleichen können, daß gesaget wird: der Tod ist kein Tod, sondern ist das Leben? Moses sagt selbst das Widerspiel. Denn wenn du dem Gesetze zuhören wirst, so wird es dir also sagen, wie das alte und christliche Lied lautet, so man in der Kirche singet: Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen. Aber das ist allein ein Gesetz-Lied; das Evangelium aber und der Glaube kehren dies Lied um, und singen also: Mitten im Tod sind wir im Leben; wir loben dich, lieber Herr Gott, der du unser Erlöser bist, du hast uns vom Tod auferwecket und uns selig gemacht. Denn das Evangelium lehrt, daß im Tode drinnen das Leben sei, welches dem Gesetz und der Vernunft unbekannt und unmöglich ist — und haben die Patriarchen und geistlichen Menschen solche Dinge wohl und herrlich verstanden." Doch damit sind wir auf das Gebiet der Heilsoffenbarung abgeschweift. — Kehren wir auf das allgemeine zurück.

Für das Verhalten Gottes zur Heidenwelt sind Apg. 14, 15—17 (vgl. Röm. 1, 19. 20) und 17, 24—31 die Hauptstellen; jene bezeichnet mehr die negative (vgl. Ps. 147, 20), diese, der eigentliche locus classicus, die positive Seite jenes Verhaltens. Sie öffnet uns den Blick in eine göttliche Pädagogie, welche sich von außen durch die Leitung der Weltgeschichte, von innen durch die Immanenz Gottes in der Menschheit vermittelt (vgl. Röm. 2, 14—16), und die Anbahnung eines persönlichen Verhältnisses mit ihm zum Zweck hat: *ζητεῖν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν* *). Dieser Zweck blieb nun freilich

*) Dahin ist auch alles das mitzurechnen, was teils aus den uralten Traditionen des Anfangs auf die einzelnen Völker übergegangen ist und sich bei ihnen,

an der Heidenwelt im Ganzen unerreicht; Gott blieb ihr der unbekannte v. 23, und darum die ganze Vorzeit in allen ihren Perioden eine Zeit der ἄγνοια (v. 30): intellektuelle und ethische Unwissenheit in Betreff des lebendigen Gottes. Das Licht schien in die Finsternis, und die Finsternis hat es nicht aufgenommen, sie schloß sich dagegen ab, Joh. 1, 5. Daher die grauenvolle Nacht des Heidentums, und bis zu welchen Gräueln es in dieser Nacht herabsank, zeigt Röm. 1, 24 ff. Die Ansicht von einer zum Bessern fortschreitenden Entwicklung der alten Welt hat keine Wahrheit — man denke an den Ausgang seiner Geschichte, an die Versumpfung des römischen Reiches, wie sie von Sallust, von Seneka (de ira II, 8. 9), von Juvenal beschrieben wird. Selbst die Philosophie endete in der Verzweiflung an der Wahrheit, im Skeptizimus *). Dennoch [war die Welt nicht ganz und völlig gegen das Licht, das sie beschien, verschlossen] und jene göttliche Pädagogie darum nicht verloren. [Sie führte auch im Gebiet der heidnischen Welt jenes πλήρωμα τοῦ χρόνου herbei, welches für Gott die Sendung seines Sohnes ermöglichte (Gal. 4, 4). Sie erreichte also nicht bloß äußerlich den vorher bestimmten Zeitpunkt, sie hatte zugleich alle Bedingungen geschaffen, deren Erfüllung für jene große That und ihre beabsichtigten weltumfassenden Folgen notwendig war.] War es ihr auch nicht gelungen, ein bewußtes Suchen zu wecken, ein unbewußtes Hinstreben nach dem Heile hat sie doch erzeugt; ließ sich auch die Masse nicht bewegen, einzelne Gemüther haben sich doch ziehen lassen und wenigstens ahnende Lichtblicke gethan, obschon schwerlich bis zur Erkenntnis eines persönlichen Gottes. Überhaupt ist der wirkliche Erfolg weniger in dem, was offen heraustritt, als in dem, was hinter der Erscheinung liegt, zu suchen. Es kam darauf an, die Menschheit mit Geduld zu tragen bis zu dem Eintritt der neuen Ordnung der Dinge, die mit dem Gerichte über die οἰκουμένη abschließt und deshalb zuvor mit der Predigt von der Buße an die Gesamtheit der Völker sich wendet, Apg. 17. v. 30. Wo diese Eingang findet, da wird dann auch alles, was das Heidentum auf dem natürlichen Lebensgebiete Herrliches produziert hat, in den Dienst des Reiches Gottes genommen und in demselben verklärt. Inwieferne nun die göttliche Wirksamkeit in der Heidenwelt dem Eintritt der christlichen Heilsökonomie zur Vorbereitung gedient, darüber habe ich meine unmaßgeblichen Gedanken oben ausgesprochen. Ich fürchte nicht, die Grenze

---

wenn auch in entstellter Gestalt, erhalten hat, teils von Israel aus auf mannigfachen Wegen in die Heidenwelt eingedrungen ist. Wer kann die Tragweite dieser Einflüsse ermessen, wer die Grenze bestimmen zwischen dem, was Produkt der rein natürlichen Entwicklung, und dem was durch jene Vermittlungen im Leben des Ganzen und des Einzelnen angeregt worden ist?

*) Vgl. die Darstellung Döllingers, Heidentum und Judentum. Regensburg 1857, und besonders Uhlhorn. Der Kampf des Christentums. Kap. 1 u. 2.

zwischen Natur und Gnade verrückt zu haben, wenn ich auch für dieses Gebiet eine Art von gratia praeveniens annehme, die ich von der gratia spir. s. applicatrix genau unterscheide. Die eigenen Erfahrungen des Christen, die er vor seiner persönlichen Bekehrung zu Gott macht, dürften eine, wenn auch nicht ganz zutreffende, Analogie dafür darbieten.

Die kirchliche Theologie hat sich die Andeutungen, die in den angeführten Stellen liegen, vielfach angeeignet, obwohl nicht immer in der rechten Weise. Die griech. VV. erkennen das Walten des Logos in der Heidenwelt an; die Alexandrinische Schule gestand der hellenischen Philosophie eine ähnliche Bedeutung für das Heidentum zu, wie dem Gesetze für Israel, sie sah in ihr eine Erzieherin zum Christentum*), aber sie hat den spezifischen Unterschied zwischen diesem und dem (späteren) Platonismus vielfach verkannt, während andererseits Augustin durch die vorausgesetzte Gnadenwahl an der rechten Würdigung der vorchristlichen Zeit gehindert ward. Doch thut er tiefe Blicke in die verborgene Tiefe des göttlichen Waltens, namentlich wenn er einmal sagt: Prorsus cujus vult miseretur, et quem vult obdurat. Sed haec voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores, cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Procedit aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione. Befreit man diesen Gedanken von der Hülle der Prädestinationslehre, so enthält er einen Fingerzeig, der weiter führen kann. Auch die protest. DD. erkennen in der Heidenwelt eine Pädagogie, indem sie die Manifestation Gottes im Gewissen und in der Natur als eine vocatio Dei generalis, als invitamenta et incitamenta ad ecclesiam bezeichnen. Haben sie, wie man ihnen vorwirft, das Verhältnis des Heidentums zum Christentum unterschätzt, so wird es dagegen von den Neueren meist überschätzt.

Sehr gut spricht sich darüber Kliefoth (Von der Kirche I, 60) aus: „Das negative Verhalten Gottes zum Kosmos schließt ein positives nicht

*) [Besonders schön und bedeutungsvoll spricht sich Clemens Al., über den Universalismus des Heilswirkens Gottes aus, wenn er ihm auch bereits für die vorchristliche Zeit einen Umfang gibt, mit dem er von der Wahrheit abirrt und stark in den oben gerügten Fehler verfällt. Es heißt bei ihm (Strom. VI, 13 pag. 793): Es besteht ein Testament des Heils, welches von der Grundlegung der Welt bis auf uns gekommen und gemäß den verschiedenen Geschlechtern und Zeiten in verschiedener Weise gegeben worden ist, und so gibt es nur eine unveränderliche Gabe des Heils von dem Einen Gott durch den Einen Sohn, und ihr Segen ist ein mannigfaltiger. Darum ward die trennende Scheidewand zwischen Juden und Griechen aufgehoben, so daß sie beide als das Eigentumsvolk Gottes zur Einheit des Glaubens gelangten und die Auswahl aus beiden Eine sei.]

aus, sondern ein. Und nicht allein in der Beziehung, daß dieses göttliche Dahingehenlassen in der Sünde zugleich ein Dahingeben in die Strafe und somit ein Erwecken zur Buße ist, (denn die Buße, die nur so entsteht, ist allerdings nicht eine Buße zum Leben, sondern eine Buße zum Tode); sondern jenes Gehenlassen wäre gar nicht möglich, und der Sohn Gottes und der heilige Geist könnte auch in kreatürlicher Weise nicht mit diesem Kosmos in Berührung treten, die Heiligkeit Gottes könnte die Sünde, und seine Weltherrschaft könnte die Herrschaft des Argen nicht dulden, wenn nicht ein besonderer Gnadenakt Gottes dazwischen träte. Dieser Gnadenakt aber ist der göttliche Heilsratschluß selber. Nur die Verwirklichung des Heils geht in ihren Stadien partikularische Wege, aber der Heilswille Gottes ist von vorn herein allgemein; in der Abgeschiedenheit Israels bereitet der Sohn sein Opfer und wirkt der Geist der Offenbarung, aber nur, damit alle erlöst werden und neue Herzen empfangen. So aber sieht Gott die Welt und liebt sie von Anfang her in seinem Sohne; und so im Hinblick auf seines Sohnes gewisses und genugsames, obgleich der Zeit nach noch nicht gebrachtes Opfer, kann Gott einerseits die Welt aus Erbarmung trotz seiner Heiligkeit in ihrer Sünde dahingehen lassen; — es gibt keine Theodizee, wenn man den Gnadenrat Gottes, oder seine Gleichzeitigkeit mit dem Sündenfall leugnet, — andererseit erhält eben dadurch der Begriff dieses Gehenlassens positive Bestimmtheiten. Das Gehenlassen des Kosmos besteht hiernach darin, daß Gott mit dem sündigen Kosmos Geduld hat, das schließliche Gericht und den Tod suspendiert, und die Welt wider ihre Würdigkeit erhält, um der Erlösungsabsichten seines Sohnes willen. Und dieses Erhalten kann sich nicht bloß darauf erstrecken, daß Gott der Welt Raum zur Buße und Umkehr aus eigenen Kräften gäbe. Da eine solche dem Sünder unmöglich ist, so hätte die der sündlichen Entwickelung in eigner Hülfslosigkeit hingegebene Welt, wenn Gott sie nur in diesem Sinne erhalten hätte, ihren Selbstzerstörungsprozeß rasch durchlaufen müssen. Das göttliche Gehenlassen wird somit weiter darin bestehen, daß Gott der zerstörenden Macht der Sünde und des Argen Schranken setzt und gegen dieselbe zwar nicht das ethische Leben, weil noch keine Heilswirkung geschieht (?), aber doch das natürliche Leben, die Existenz schützt; die Sünde und durch sie der Arge haben Macht und Raum durch den ganzen Kosmos zu wirken, sie durchwirken und bestimmen auch alles, sie verderben und schädigen auch alles, aber die Schranke setzt ihnen um seines Sohnes willen die Gnade Gottes, daß sie die Natur nicht zur Sünde, daß sie die Kreatur nicht bös machen, daß sie korrumpieren, aber nicht die gottgeschaffene Existenz vernichten können."

§. 33.

In Israel aber bereitet Gott durch unmittelbare Offenbarung die speziellen Bedingungen für die zeitliche Verwirklichung des Ratschlusses vor. Er schafft das Volk, aus welchem Christus dem Fleische nach geboren werden soll, und macht es, indem er es von den übrigen Nationen absondert, zu einem Volke seines Eigentums, in welchem er selber wohnen will. So erhält und bewahrt er zunächst an einem Punkte die Gemeinschaft zwischen sich und der Menschheit, ohne welche diese der künftigen Erlösung verloren gehen mußte. Es ist dies zwar noch kein persönlicher Lebensverkehr mit der Gesamtheit des Volkes, vielmehr nur erst Gemeinschaft mit dem Volke als solchem, eine Volksgemeinschaft, und deshalb auch nur eine noch äußerliche, vorläufige, aber doch bereits gegenwärtige Gemeinschaft des Heils, welche zugleich Weissagung, Vorbild und Vorbereitung auf das Künftige ist.

In einer zwiefachen Linie von Thatsachen stellt sich dies Zukünftige in der Gegenwart Israels dar. Auf der einen Seite tritt Gott selbst in einer Reihe von Theophanien in die Geschichte ein und gibt sich damit eine sichtbare und doch wieder unnahbare Gegenwart in dem Volke, eine Gegenwart, die eben sowohl seine den Sünder negierende Heiligkeit, als seine erbarmende Gnade bekundet. Auf der andern Seite erwählt er sich aus dem Volke eine Reihe von einzelnen Menschen zu Trägern seiner Offenbarung, welche Gestalt und Werk des künftigen Erlösers in vorbildlichen Zügen darstellen. Insbesondere geschieht dies durch die drei Institutionen des Prophetentums, Priestertums und Königtums, durch die sich Gottes Gnadenwille an Israel verwirklicht und zugleich seine dereinstige vollkommene Realisierung abschattet. Aber gerade darin zeigt sich auch das Mangelhafte und Vorläufige des alten Bundes. Denn jenes Kommen Gottes zu seinem Volke ist nur eine äußere, überdies momentane Erscheinung, keine Hineinsenkung in dessen innerste Persönlichkeit, und diese menschlichen Vorbilder stehen selbst noch in einem äußerlichen Verhältnis zu ihr. Beide Linien gehen nur erst neben einander her; sie durchdringen sich noch nicht organisch, sondern deuten nur hin auf den Punkt, in welchem sich Gott mit der Menschheit in Christo persönlich einigen wird. Und ebenso ist auch die Heilsvermittelung, der jene drei Institutionen dienen, eine noch unvollkommene und äußerliche; tritt aber Er einst in die Welt, dann

werden sie in ihm zu Momenten des Einen welterlösenden und weltvollendenden Heilswerks werden.

Neben und innerhalb dieser gesamten thatsächlichen Bezeugung Gottes an Israel geht eine Offenbarung durch das Wort einher, welche, in den Organismus der Geschichte verflochten und zugleich über ihn hinausweisend, den Doppelcharakter des Gesetzes und Evangeliums an sich trägt. In dem Gesetze tritt dem Volke die ethische Gemeinschaft mit Gott als eine objektive Norm, als eine Erfüllung heischende Forderung entgegen; aber es hat als solches nicht die Kraft, die verkehrte Herzensstellung desselben zu ändern, es bleibt sowohl seiner äußern Form, als noch mehr seinem innern Wesen nach unerfüllt, und wird so dem Volke ein Zeuge seiner Schuld, eine Anklage vor Gott; es beschließt alles unter seinen Zorn. In dem Evangelium tritt ihm dagegen die erbarmende Gnade entgegen und schließt sich ihm das Vaterherz Gottes auf, welches die Schuld vergibt und die Missethat erläßt, womit dem Einzelnen Buße und Glaube, mithin persönlicher Anteil am Heile ermöglicht wird. Aber das Evangelium hat hier, weil das Heil ein noch zukünftiges ist, durchweg die Gestalt der Verheißung, und prägt sich deshalb als Prophetie aus. Diese Prophetie entfaltet sich in einer Reihe von Weissagungen, welche aus Anlaß der jedesmaligen Stadien der Heilsgeschichte und entsprechend den beiden Linien derselben das Mysterium der Zukunft in aufsteigender Klarheit enthüllen; auf der einen Seite wird die Zukunft Jehova's zu seinem Volke mit immer größerer Bestimmtheit bezeugt, auf der andern Seite konzentriert sich die Verheißung des erscheinenden Messias in immer engeren Kreisen, von der Nachkommenschaft des Weibes auf Seth's Geschlecht, auf Abrahams Samen, auf den Stamm Juda, auf das Haus Davids, auf Serubabel — hier wie dort zur Erlösung von Sünde und Tod, zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, zum Gericht über die Welt und zur Verklärung der Menschheit in einem Reiche der Herrlichkeit. Diese zwei Formen der Weissagung berühren sich vielfach und gehen auf den Höhepunkten der Prophetie in eines zusammen.

In der Totalität dieser Momente ist die Offenbarung Gottes in Israel Vorbereitung, Vorausdarstellung und Weissagung auf seine Erscheinung in Christo.

Gewirkt aber wird sie vom Vater durch den Sohn im heiligen Geiste. Der Verheißene ist auch hier schon der Mittler für den Liebeswillen des Vaters, der Träger der gesamten alttesta-

mentlichen Ökonomie. Er geht, noch verhüllt, durch die ganze Vorgeschichte der Menschheit hindurch; er bereitet seine Erscheinung im Fleische vor, er wirkt durch den von ihm ausgehenden Geist das auf ihn weissagende Wort und die auf ihn deutende Gestalt der Heilsgeschichte, er ist im steten Kommen zu seinem Volke begriffen und läßt es auch da nicht, wo es seinen prophetischen Beruf verfehlt zu haben scheint. Indem es äußerlich unter gerechten Gerichten zerfällt, wächst innerlich die Sehnsucht des kleinen Kerns, den sich die Gnade erhält: „Ach daß die Hülfe aus Zion käme und der Herr sein gefangenes Volk erlösete.“ Und auf die Frage der Sehnsucht „Herr wie lange noch“, antwortet der letzte der Propheten: Bald wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Engel des Bundes, deß ihr begehrt. Siehe ich komme, spricht der Herr Zebaoth.

Damit haben wir die Voraussetzungen der Christologie erschöpft.

Den Schriftbeweis hiezu geben wir nicht. Er könnte nur durch eine eingehende Darstellung der Geschichte Israels geführt werden, was über die Grenzen, die wir uns gezogen, hinausginge. Auch liegen gerade auf diesem Gebiete die bedeutendsten Leistungen vor. Man vgl. Delitzsch zur Genesis, insb. den vortrefflichen Abschnitt über das Wesen der Patriarchengeschichte, S. 277—284, Hofmanns Schriftbeweis, insb. I, 174 ff. über die zwiefache Reihe göttlicher Heilsthatsachen in Israel, und S. 656 ff. über den Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, sowie Kahnis, Dogmatik 1861, I, S. 225 ff., Dorner, Glaubenslehre I, S. 702 ff., Köhlers Bibl. Geschichte des alten Testaments, Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen und die alttestamentliche Theologie von Oehler.

Wir bemerken nur dieses. Wenn die Schrift von einem Kommen des Herrn zu Israel redet, so meint sie damit nichts weniger als „ein allmähliches Werden des Gottmenschen, nichts weniger als einen gottmenschlichen Prozeß, aus dem zuletzt als reife Frucht der Gottmensch resultierte.“ Dieser verhängnisvolle, namentlich von Lange geistreich vertretene Irrtum beruht, abgesehen von dem falschen Begriff des Gottmenschen, den er zur Voraussetzung hat, auf einer falschen Vorstellung von der Geschichte Israels. Denn zwar geht durch sie ein Fortschritt hindurch, welcher, wie der §. andeutet, die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu seinem Ziele hat – „es arbeitet sich das Erlösungsprincip hindurch —“; aber dieser Fortschritt ist kein gottmenschliches Werden, weder nach der objektiven, noch nach der subjektiven Seite angesehen. Denn was die erstere betrifft, so verhält es sich

nicht so, als ob Gott allmählich sich immer tiefer hereinsenkte in das innerste Leben des Volkes und die Substanz desselben immer intensiver mit seinem Wesen durchdränge; sondern er bleibt, obwohl in seiner Mitte wohnend, doch von ihm, als einem unheiligen, geschieden, wie die ganze Symbolik der Hütte und des Tempels zeigt, ja nach Zerstörung desselben zieht sich diese seine unmittelbare Gegenwart ganz zurück, er verkehrt mit dem Volke nur noch durch das Medium seiner Propheten. Die Prophetie stellt die Gestalt des Zukünftigen in dem Maaße klarer und herrlicher dar, in welchem die Theokratie äußerlich zerfällt und zur Knechtsgestalt herabsinkt; aber das ist doch kein gottmenschliches Werden. Und auf der andern Seite angesehen, so zeigt uns auch das subjektive Verhalten des Volkes im Ganzen keinen organischen Fortschritt des Lebens in Gott. Die Macht der Sünde läßt es nicht dazu kommen; sie reagiert beständig gegen Gottes Zucht und Gnade und reißt die Nation von einem Rückfall in den andern hinein. Noch durch den Mund des letzten Propheten läßt ihr Gott bezeugen: „Ihr seid von euerer Väter Zeit an immerdar abgewichen von meinen Geboten" (Mal. 3, 7), und der erste christliche Märtyrer ruft ihnen zu: „Ihr widerstrebet allezeit dem heil. Geist, wie euere Väter, so auch ihr" (Apg. 7, 51. Vgl. Röm. 10, 19 - 21). So wenig hat selbst die dazwischenliegende Zeit der Makkabäer die Gesinnung des Volkes als solchen geändert. Es ist auch am Ausgang seiner Geschichte noch das alte, das Volk von hartem Nacken. Vgl. Deut. 9, 13 mit Jes. 48, 4. Hosea 11, 1 ff. Ezech. 16, 1 ff.

Somit wären wir also mit der Frage nach dem gottmenschlichen Werden auf den bessern Teil des Volkes, auf das geistliche Israel innerhalb des fleischlichen gewiesen. Das ist die Reihe der alttest. Gottesmenschen. Aber auch hier gewahre ich keinen solchen organischen Fortschritt; die späteren stehen nicht höher als die früheren, die Lebensgemeinschaft der nachexilischen Propheten und Helden mit Gott ist keine intensivere als die der Patriarchen, Abraham bildet wie den Anfangs- so auch den Höhepunkt der ganzen Reihe, und das Wenige, was wir über die Stillen im Lande unmittelbar vor der Erscheinung Christi wissen, berechtigt uns auch noch nicht, hier eine derartige Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen anzunehmen, daß daraus ein Gottmensch hätte resultieren können. Mit einem solchen wäre uns auch in der That nicht gedient. Wo finden wir also den Lebensbaum, dessen Entwicklungsknoten ebenso viele Ansätze zu dem werdenden Gottmenschen sein sollen? P. Lange verweist uns schließlich an den Stammbaum Christi, der durch das Alte Testament hindurchgeht, insonderheit an die theokratischen Zeugungen und Empfängnisse; er sagt in der philosoph. Dogmatik S. 425: daß „Geburt und Wiedergeburt auf der Entwicklungslinie der substanziellen Lebensweihungen so lange einander entgegenrücken, bis sie endlich in Eins zusammenfallen, bis

die Wiedergeburt erscheint in der Naturtiefe der Geburt, bis die Geburt erscheint in der Geistesweihe der Wiedergeburt, bis Geburt und Wiedergeburt in voller Einheit einander verklären"; also eine fortschreitende Weihung der Zeugungen und infolge davon „eine successive Heiligung der menschlichen Substanz, obwohl bedingt einerseits durch die Freiheit Gottes, andrerseits durch die Freiheit, näher durch das ächte Glaubensleben der Individuen." Und der Beweis für diese Ansicht, welche die wunderbare Empfängnis des Herrn ihrer Einzigartigkeit entnimmt und ihr eine Reihe analoger vorangehen läßt, welche die seinige vermitteln sollen, der Beweis für diese Ansicht, welche eigentlich nur eine Verallgemeinerung der katholischen Doktrin von der conceptio immaculata virginis Mariae ist, und in dieser Verallgemeinerung die Schriftlehre von der Erbsünde zerstört?*) — Lange erinnert uns an die biblischen Unterscheidungen zwischen den Kindern Gottes und den Kindern der Menschen, an die Auswahl Sems, Jakobs, Davids, „in dessen Hause vorzugsweise jene Weihungen fortwalten sollen." Aber in der That, unglücklicher hätte er seine Beispiele gar nicht wählen können; sie beweisen eher das Gegenteil; er hat die Mutter Salomo's, er hat das elfte Kapitel des 2. B. Samuelis vergessen, welches allein schon diese ganze Theorie umstößt; er hat nicht beachtet, was Delitzsch, Bibl. proph. Theol. S. 319 entgegenhält: „Gerade die Genealogien Christi enthalten so viele Namen von Sündern und Sünderinnen, daß nicht einmal eine Entwicklung der Fähigkeit, das Heil zu empfangen, geschweige ein gottmenschliches Werden hervortritt." Und was wissen wir denn von der Empfängnis und Geburt der Mutter des Herrn, das uns berechtigte, gerade in ihr die edelste, von Haus aus geweihete Frucht des Davidischen Geschlechtes zu sehen? — Gegenüber jenen lauten Zeugnissen der Schrift wider die fragliche Ansicht und gegenüber dem völligen Schweigen der Schrift zu Gunsten derselben, schließen wir mit dem Resultat für die Christologie:

So wenig der Gottmensch aus der Entwicklung des rein natürlichen Lebens der Menschheit, ebensowenig wird er aus der des alttestamentlichen Volkes Gottes herausgeboren; seine Erscheinung ist nicht das Resultat eines vorangehenden gottmenschlichen Prozesses; er wird von oben hereingeboren in die Welt.

---

*) Dagegen sagt schon Calov Syst. VI, 126: Nec tamen ideo (wegen der Empfängnis Christi vom heil. Geist) fabula rabbinica opus est, de parte massae nobiliori in Adam intacta servata et postea in Sethum et caeteros posteros sine peccato propagata, ex qua conditum sit beatae virginis corpus etc.

Zweiter Abschnitt.

Christi Person und Werk.

Einleitung.

§. 34.

Indem wir an die Darstellung der Christologie gehen, knüpfen wir zunächst erinnerungsweise den Zusammenhang mit dem Vorherigen an.

Die Erscheinung Christi in der Welt ist die große Thatsache, auf die es mit der Offenbarung Gottes an die Menschheit von Anfang an abgesehen war: der Mittelpunkt der gesammten Heilsgeschichte hineingestellt in die Mitte der Zeiten, der Abschluß des Alten, der schöpferische Anfang eines Neuen, durch alles Frühere vorbereitet, alles Nachfolgende bedingend und bestimmend (§. 32. 33). Und wie der geschichtliche Mittelpunkt, so ist sie zugleich der innere Grund der gesamten Heilsoffenbarung, das Faktum, welches die Menschheit selbst erst zum Objekt der göttlichen Gnade macht und deren Bezeugung an ihr rückwärts wie vorwärts vermittelt; rückwärts: denn die gesammte prophetische Verkündigung des A. Bundes weist nicht nur auf diese Thatsache als auf das Ziel der Wege Gottes hin, sondern sie ruhet selbst schon auf ihr als einer im göttlichen Ratschluß ewig vorhandenen; vorwärts: denn die gesamte apostolische Verkündigung ist nichts, als Zeugnis von dem, was der Menschheit in Christo gegeben ist. So kommt seiner Erscheinung in der Welt eine Bedeutung wie keiner andern Thatsache zu: sie ist im eminentesten Sinne das Zentrum der Welt- und Heilsgeschichte (§. 31).

Diese Thatsache läßt sich nun weder aus dem Wesen Gottes, noch aus der Idee der Menschheit, noch aus der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geschlechts als eine schlechthin notwendige ableiten, ohne daß der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens alteriert wird.

Es ist nicht eine an sich seiende Identität göttlichen und menschlichen Wesens, welche darin nur zum Bewußtsein käme; es gibt keine solche an sich seiende Identität, und keinen Prozeß, durch welchen

hindurch sie sich mit sich selbst vermittelte, denn Gott ist die absolute Persönlichkeit und als diese in sich selbst vollendet, die Menschheit aber seine Kreatur und als solche kein Moment seines Begriffes, nicht wesenseins mit Gott, vielmehr Produkt seines Willens, Werk seiner Hände, bestimmt, die absolute Persönlichkeit in den Schranken der Endlichkeit abbildlich darzustellen (Vgl. §. 17).

Ebensowenig ist es die Realisierung der Idee der Menschheit, worin die Bedeutung dieser Thatsache aufginge, oder die Vollendung der Schöpfung, welche sie mit Notwendigkeit forderte; denn obwohl der Menschheit mit der Schöpfung ein erst noch zu erreichendes Ziel gesetzt war, so bedurfte es doch zur Erreichung desselben ohne Dazwischenkunft der Sünde keiner wesentlich neuen Veranstaltung von Seiten Gottes, weil der Mensch schon kraft der Schöpfung alle die Bedingungen seiner bestimmungsmäßigen Selbstvollendung besaß. Er wäre auf dem Wege einer normalen Entwicklung geworden, was er werden sollte. (Vgl. §. 21. 26.).

Erst der Eintritt der Sünde hat die Menschwerdung des Sohnes Gottes notwendig gemacht, und auch dies nur insofern, als es kein anderes Mittel gab, um den durch die Sünde entstandenen Zwiespalt zwischen Gott und der Menschheit zu lösen und die Gemeinschaft mit ihm in ihr wiederherzustellen. Es ist der ewige Ratschluß der freien, erbarmenden Liebe Gottes über das sündige und außerdem rettungslos verlorne Geschlecht, der sich darin erfüllt — die höchste, wundervollste That dieser Liebe.

Allerdings will Gott durch diese Liebesthat nicht nur die Sünde mit ihren Folgen in der Menschheit aufheben, und nicht nur was durch den Fall verloren gegangen ist restituieren; die Wiederherstellung des Verlorenen auf dem Wege der Versöhnung und Erlösung soll zugleich das Mittel werden, um die Menschheit zu jener geistleiblichen Verklärung zu führen, zu welcher mit der Schöpfung bereits die reale Möglichkeit gegeben war, das Mittel zur vollständigen Erfüllung des ewigen Gotteswillens über die Menschheit und über die Welt, deren Zentrum die Menschheit ist: Herstellung einer neuen, vollendeten Menschheit, Zusammenfassung des ganzen Universums unter Einem Haupte zu Einem Gottesreiche, — so weit reicht die Tragweite dieser Thatsache in ihren Wirkungen (§. 25. 26). Dennoch aber ist sie allein mit Rücksicht auf die eingetretene Sünde von Gott gewollt, dennoch hat sie in der Versöhnung und Erlösung der Welt ihr eigentliches Telos und erscheint um deswillen nur um so wunderbarer und herrlicher.

Schon hieraus erhellt, wie eng Christi Person und Werk ineinander verflochten sind. Beide verhalten sich nicht bloß wie Zweck und Mittel, sondern in jedem ist auch schon das andere enthalten. Das Werk ist nichts als die Selbstbezeugung, die Lebensbethätigung der Person; die Person, als wirkliche, lebendige gedacht, nichts als die leibhaftige persönliche Vermittlung und Versöhnung.

Für die Darstellung selbst müssen wir allerdings beides scheiden und zunächst von der Person, sodann von dem Werk des Mittlers handeln, weil letzteres dem innern Verhältnis nach jene zur Voraussetzung hat; aber dies darf und kann doch nur so geschehen, daß wir beide in steter Beziehung auf einander betrachten — beidemale im Grunde dasselbe Objekt, nur unter einem andern Gesichtspunkt.

Und zwar nehmen wir unsern Ausgangspunkt dafür in dem Werke, näher in der durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott, welcher wir im Glauben an ihn erfahrungsmäßig teilhaftig sind. Aus dieser Gemeinschaft wird es sich ergeben, was es um die Person des Mittlers ist. So zu verfahren fordert das Prinzip unserer ganzen Darlegung, und eben dies ist der Weg, auf dem die lutherische Kirche ihre Christologie entwickelt hat.

Der Schriftbeweis für die positive Aussage des christlichen Glaubens über die Erscheinung Christi im Fleisch, als einer That der freien Liebe Gottes zur Rettung eines durch eigene Schuld dem Verderben anheimgefallenen Geschlechtes, ist bereits §. 22 u. 31 geführt. Vgl. die dort angeführten Stellen. — Die unendliche Tiefe und Höhe dieser Liebesoffenbarung wird durchweg aus dem unzertrennlichen Doppelgedanken erwiesen, daß es der eingeborene, der eigene Sohn ist, welchen Gott gegeben hat, und daß er ihn an die Welt (als eine Gabe Joh. 3, 16) zur Erlösung der Welt für die Verlorenen, Unwürdigen, ja für die Feinde hingegeben hat, 1. Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 8. 8, 32.

Die Christenheit kennt sie aus eigenster Erfahrung; darum geht ihr Lob durch die Kirche aller Zeiten hindurch, am reinsten und lautesten aber klingt es wieder in den Liedern der evangelischen Kirche und in der Pfingstpredigt Luthers über Joh. 3, 16, Kirchenpostille, E. A. Bd. 12. S. 350: „Dies ist der besten und herrlichsten Evangelien eines, wie sie sonderlich St. Johannes pflegt zu schreiben, das wohl wert wäre, mit güldenen Buchstaben nicht auf Papier, sondern, wo es sein könnte, ins Herz zu schreiben, und sollte billig eines jeden Christen tägliche Lektion und Betrachtung sein, in seinem Gebete ihm vorzusprechen, seinen Glauben zu stärken, und sein Herz damit zu erwecken zur Anrufung; denn es sind

Worte, die da können aus Traurigen fröhlich, aus Todten lebendig machen, so nur das Herz festiglich daran glaubet . . . das aber muß ein Herz sein, das da fassen kann mehr denn Himmel und Erde vermag zu begreifen."

In welchem Sinne die absolute Notwendigkeit dieser Thatsache verneint werden müsse, hat der erste Teil gezeigt; es kann sich also nur mehr um die relative Notwendigkeit, d. h. darum fragen, ob sie unter Voraussetzung der eingetretenen Sünde zur Welterlösung schlechthin notwendig gewesen sei, oder ob Gott diese auch auf einem andern Wege habe aus- und durchführen können? So gefaßt ist die Frage zu abstrakt, als daß man eine direkte Antwort der Schrift darauf erwarten dürfte. Indessen ist sie von jeher vielfach besprochen worden, sowohl in der alten Kirche, als in der protestantischen; in der alten fast durchgängig so, daß man den letzteren Teil der Frage bejahte und nur die Gotteswürdigkeit und Angemessenheit der Menschwerdung zum Zweck der Erlösung verteidigte (non alium quidem modum possibilem Deo defuisse, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem alium non fuisse), in der protestantischen so, daß man ihn, dem Vorgange Anselms folgend, verneinte, z. B. Gerhard Loci IV, 420. Für uns liegt jedoch diese Argumentation, die ohnehin eine ausgeführte Theorie der Erlösung erfordert, hier zu weit ab; denn dem Gläubigen als solchem genügt es zu wissen, was Gott in Christo an ihm gethan hat und fortwährend an ihm thut. Indem wir daher jene Frage vor der Hand auf sich beruhen lassen, gehen wir mit dieser Gewißheit, als dem Erfahrungsmäßigen, an die Person Christi. Und auch bei diesem Verfahren haben wir die Schrift für uns.

Denn diese redet im A. u. N. Testamente nirgends von der Person des Mittlers, ohne zugleich von dessen Werk zu reden. Letzteres ist ihr durchweg die Hauptsache, und gibt ihr immer erst den Anlaß zu ihren Aussagen über erstere. Und das wieder nicht so, als wüßte sie irgend etwas über den Zweck seiner Sendung und Offenbarung in der Welt, abgesehen von der Beziehung auf die Sünde, von der Errettung und Wiederherstellung der verlornen Welt. Die neueren christologischen Darstellungen, welche zwischen demjenigen, was dem bezeichneten Zwecke dient, und zwischen demjenigen, was Christus auch abgesehen davon der Welt gewesen sein oder in ihr gethan haben würde, unterscheiden, haben die Schrift nicht für sich.

I.

Die Person des Mittlers.

Grundlegung.

§. 35.

Die Gemeinschaft, in der wir als Christen mit Gott stehen, ist eine gegenwärtige, thatsächliche, ein persönlicher Wechselverkehr mit Gott. Von ihm begnadigt und geliebt wissen wir uns als seine Kinder, mit ihm versöhnt, von seinem Geiste beseelt, und verkehren in kindlichem Vertrauen, in Gegenliebe, in Gebet mit ihm. Der Vermittler dieser Gemeinschaft aber ist Christus, der lebendige, persönliche Christus. Durch ihn sind wir mit Gott versöhnt, in ihm haben wir Gott zum Vater, aus seiner Fülle fließen uns die Ströme göttlicher Gnade und die Kräfte des heiligen Geistes zu; durch ihn beten wir zu dem Vater, in ihm verkehren wir mit dem Vater. Eben dadurch, daß wir in persönlicher Gemeinschaft mit Christus stehen, stehen wir in persönlicher, thatsächlicher Gemeinschaft mit Gott (§. 1. §. 12). Er ist das lebendige Band derselben.

Diese gegenwärtige Gemeinschaft aber weist rückwärts und vorwärts: rückwärts auf die Thatsache der geschichtlichen Erscheinung und Erlösungsthätigkeit Christi im Fleisch, durch deren gläubige Aneignung wir in das Verhältnis zu Gott eintraten, in dem wir als Christen stehen; vorwärts auf eine künftige Vollendung im Zusammenhange mit einer entsprechenden Verklärung der Welt.

Gehen wir nun von dem Mittleren, als von dem Erfahrungsmäßigen, von dem thatsächlichen Verhältnis, in dem wir zu Christus und durch ihn zu Gott stehen, aus, so ist dieses offenbar nur deshalb und nur dadurch möglich und wirklich, daß Er selbst, der Mittler, einerseits mit Gott, andrerseits mit uns, den Versöhnten, persönlich eins ist; eins mit Gott, als Glied der heiligen Trias, eins mit uns, als Glied unsres Geschlechtes: beiden Seiten wesentlich angehörig. — Das erste Moment, die wesentliche Einheit Christi mit Gott, ist uns nach dem Früheren (§. 12. 13) bereits gewiß und auch allgemein anerkannt in der christlichen Kirche. Wie könnte von einer durch Christus vermittelten persönlichen Gemeinschaft Gottes mit uns, von einer Liebe Gottes in Christo gegen uns, von einer Mitteilung göttlichen Lebens durch Christus an uns auch nur die

Rede sein, wie könnte es eine erfahrungsmäßige Einwohnung Christi in uns, welche zugleich Einwohnung des Vaters und des h. Geistes ist, geben, wäre er nicht selber göttlichen Wesens, göttliche Persönlichkeit, trüge er nicht die selbstwesentliche Liebe, die absolute Gottesfülle in sich! Das andere Moment, die wesentliche Einheit des Mittlers mit uns, hebt man zwar häufig nur da hervor, wo es sich um die objektive Herstellung der Gottesgemeinschaft durch die Thatsache der einmaligen Versöhnung handelt, allein es ist von nicht geringerer Bedeutung für den subjektiven Bestand und Fortbestand derselben. Denn gerade auf der Identität dessen, der einst für uns gestorben ist und jetzt für uns lebt, beruht die Begründung, die fortwährende Erhaltung und Erneuerung unsers persönlichen Gnadenstandes: das Wohlgefallen Gottes an uns ist immerzu durch sein absolutes Wohlgefallen an dem Menschen Jesus, als der leibhaftigen, persönlichen Versöhnung, vermittelt, die Liebe des Vaters zu uns geht nur durch das Herz des Menschgewordenen hindurch, und ebenso haben auch wir nur in ihm den stetigen Zugang zum Vater. Gerade deshalb, weil wir Christum auch jetzt noch uns menschlich verwandt, menschlich nahe wissen, wagen wir es, seine Vertretung bei Gott für unsre täglichen Sünden in Anspruch zu nehmen, in allen Anliegen uns unmittelbar an ihn, wie an einen teilnehmenden, mitfühlenden Freund zu wenden! in seinem fortwährenden Menschsein liegt der heiligste, der zarteste Trost für jedes bekümmerte Herz. Noch mehr — die noch wesenhaftere und realere Gemeinschaft mit Christo, welche die Sakramente gewähren, die eigentümliche Wirksamkeit dieser Gnadenmittel, die den Gliedern seiner Gemeinde gottmenschliches Leben mitteilen, jene unio mystica wie es die kirchliche Sprache nennt, hat wie seine Gottheit, so auch seine Menschheit zur Voraussetzung und steht und fällt mit ihr. Kurz, es ist die Voraussetzung oder vielmehr die Grundbedingung unseres christlichen Glaubens, daß Christus einerseits mit Gott, andrerseits mit uns in wesentlicher Gemeinschaft steht; eben dadurch ist er der Mittler.

Dasselbe ergibt sich, wenn wir zweitens von dem gegenwärtigen Gemeinschaftsverhältnis mit Gott in Christo rückwärts blicken auf die geschichtliche Vermittlung desselben. Diese Rückbeziehung bildet ein integrierendes Moment unsers Glaubens. Denn begründet ist jenes Verhältnis bei allen, die wirklich d. h. persönlich darein getreten sind, durch die Rechtfertigung; die Rechtfertigung aber ist wesentlich nichts anders als die Zueignung dessen an unsere Person,

was durch die einmalige Versöhnungsthat Christi dem ganzen Geschlechte objektiv erworben ist. Auf ihr stehen wir mit unserm Glauben, im Hinblick auf sie betet die Gemeinde: „Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält.“ Nun beruht aber die ganze Bedeutung dieser Thatsache darauf, daß sie ebenso göttliches als menschliches Thun ist; denn ein ewiges, die gesamte Menschheit umfassendes Verhältnis konnte sie nur dann stiften, die Todesschuld des Geschlechtes, die Sünde der Welt nur dann tilgen und überwinden, wenn in ihr eine That des ewigen Gottes, eine That dessen, der Schöpfer, Herr und Richter des Geschlechtes ist, sich vollzog; und sie gehört uns wahrhaft nur dann an, wenn sie zugleich eine wahrhaft menschliche ist, für uns und an unsrer Statt geschehen. Als ein bloß göttlicher Vorgang entbehrte sie der geschichtlichen Realität; als ein bloß menschlicher fehlte ihr die weltversöhnende Kraft. Nur als göttlich-menschliche ist sie wirklich mittlerisch. Ein göttlich-menschliches Thun aber hat zur Voraussetzung ein Subjekt, welches ebenso wesentlich eins mit Gott als mit der Menschheit ist, ein Subjekt, in welchem göttliche Persönlichkeit und menschliche Art sich zur lebendigen Einheit durchdringen.

Was endlich den letzten Punkt betrifft, so tragen wir in unserer gegenwärtigen Glaubensgemeinschaft mit Gott die Gewißheit einer künftigen Vollendung derselben sowohl nach der ethischen als nach der natürlichen Seite unseres Lebens, näher die Gewißheit einer völligen Befreiung von allem, was sie jetzt noch stört: von der Macht der Sünde, des Todes und des Argen, — die Erwartung einer dereinstigen Verklärung in das Bild Gottes nach Seele und Leib, eines künftigen Reiches der Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit allen Erlösten: das ist der Inhalt unserer Christenhoffnung — und diese Hoffnung ruhet abermal ganz auf der Person Christi; sie ist wesentlich Hoffnung auf Ihn, auf seine Zukunft; ja Er selbst ist die Hoffnung unserer Zukunft. Denn nur Er, der die Gemeinschaft gestiftet hat, kann sie siegreich zum Schlusse führen. Der ganze gegenwärtige Stand unseres christlichen Lebens und die ganze Geschichte seines Reiches auf Erden mit ihren Kämpfen und Leiden wäre ohne diesen Abschluß ein rätselhaftes Bruchstück, ein Anfang ohne Ende, eine Thränensaat ohne Ernte. Die Kirche ist seiner Zukunft gewiß. Sie hat die Verheißung, Ihn, an den sie glaubt, dereinst mit ihren Augen zu schauen, durch Ihn aus dem Leidensstand zur Herrlichkeit erhoben zu werden. Dies ist das Ziel ihrer Sehnsucht. Daher ihr unab-

lässiges Gebet: „Komm, Herr Jesu.“ Mit diesem Gebete meint sie den Menschensohn, denselben, der uns als Mensch erlöst und geliebt hat, der als Mensch unsere Gemeinschaft mit Gott fortwährend vermittelt, aber auch mächtig über alle feindlichen Gewalten ist: der Ueberwinder des Todes und des Argen, der Richter über Lebendige und Tote, ihr Gott und Herr. So kommen wir auch von da aus auf den obigen Satz zurück; die Glaubenshoffnung des Christen ist nichts, wenn Christus nicht ebenso Mensch als Gott ist: gottmenschliche Person.

Eine gottmenschliche Person, setzen wir hinzu, und heben damit einen weitern, unserm Glauben nicht minder wichtigen Punkt hervor. Denn ist es nicht Eine Person, Ein Christus, in dem sich göttliches Wesen und menschliche Art zu persönlicher Einheit und gemeinsamer Thätigkeit durchdringen, so verlieren alle bisher genannten Momente sofort wieder ihre Bedeutung. Sie sind dann nicht mehr gottmenschliche, sondern teilen sich in göttliche und in menschliche sie gehen nur gleichsam nebeneinander her, gehören nur entweder der einen oder der andern Seite, nicht aber beiden zumal an — und damit ist ihnen der innerste Nerv abgeschnitten. Dies gilt sowohl von den vergangenen als von den währenden und künftigen Akten der Mittlerschaft. In ersterer Hinsicht sagen wir mit Luther: „Wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland“, in letzterer: „daß Christus allewege bei seiner Gemeinde auf Erden sein, und nicht nur seiner göttlichen, sondern auch der Natur nach, nach welcher Er uns am nächsten, als unser Freund und Bruder uns zugethan und verwandt ist, in Gnaden mit uns handeln wolle — der schöne und notwendige Trost wird uns genommen, so man lehrt, daß Er allein nach seiner göttlichen Natur auf Erden zugegen sein könne.“ Wir setzen hinzu: Fällt in Christo das Gottsein und Menschsein auseinander, so gibt es überhaupt eine vollständige, gottmenschliche Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm und eine reale, geistliche Immanenz seiner in ihnen gegenwärtig nicht. Was wir wirklich, persönlich an ihm haben, ist dann immer nur die göttliche Seite seines Wesens; was wir von ihm empfangen, sind immer nur göttliche Einwirkungen oder Mitteilungen; die menschliche Natur, an der uns doch so unendlich viel gelegen ist, bleibt uns in jenseitiger Ferne. Sie verliert überhaupt ihre währende Bedeutung. Nur für die geschichtlich vergangene Erlösungsthat erscheint sie von Wichtigkeit

— für sein gegenwärtiges Verhalten zu uns und für unser gegenwärtiges Verhältnis zu ihm ist sie ohne Belang.

Nach allen Seiten hin sind es also die tiefsten praktischen Interessen, die uns dringen, die Person des Mittlers als eine lebendige Einheit, als ein einheitliches Ich, als Eine gottmenschliche Person zu denken. Jeder Dualismus, der Göttliches und Menschliches in ihm so auseinanderhält, daß die Einheit der Person zerstört und die Thätigkeit derselben gespalten wird, beeinträchtigt die wesentlichsten Momente unsers Glaubens; jede Vorstellung widerspricht unserm christlichen Bewußtsein, die das Bekenntnis verwehrt: „Der Mensch Jesus Christus ist Gott.“

Wir können demnach für die Behandlung der Christologie den Kanon aufstellen; daß jede Auffassung der Person des Mittlers eine irrige sei, welche entweder die Realität seiner Gottheit, oder die Wahrheit seiner Menschheit, oder die Einheit seiner Person gefährdet.

Zugleich aber hat sich uns mit dem Obigen noch ein zweites Moment ergeben, das gleichfalls für die folgende Entwicklung von durchgreifender Bedeutung sein wird: der Unterschied zwischen einem zwiefachen Stande des Mittlers. Denn ein anderer muß der Zustand sein, von welchem aus er uns die Gemeinschaft mit Gott fortwährend vermittelt, und ein anderer der, in welchem er sie für uns objektiv begründet hat. Jetzt ist er uns gottmenschlich nahe, wo wir ihn suchen, jetzt lebt er wie im Himmel, so auch in seiner Gemeinde auf Erden und teilt den Gläubigen sein gottmenschliches Wesen mit: das weist auf einen Zustand der Ueberweltlichkeit und Freiheit, auf eine Verklärung des Menschlichen in die göttliche Seins- und Wirkungsweise hin; dort hat er für uns lebend und leidend, kämpfend und sterbend die Versöhnung gestiftet: das weist auf einen Leidensstand, auf eine Existenzweise hin, derjenigen analog, in welcher wir uns gegenwärtig befinden. Aber durch diese Verschiedenheit der Zustände muß die Identität des Subjekts als das Gleiche hindurchgehen, weil gerade darauf die Bedeutung der, hier wie dort, von ihm ausgehenden Thätigkeiten beruht. Und so werden wir denn hieran einen weitern leitenden Fingerzeig für unsre Darstellung sowohl der Person als des Werkes des Mittlers haben.

Bei der Person handelt es sich zunächst um das Zustandekommen derselben, um den Akt der Menschwerdung des Sohnes Gottes, wie wir ihn vorläufig bezeichnen wollen, sodann um das Resultat der Menschwerdung, die Person des Gottmenschen, endlich um

die Lebensentwicklung dieser Person durch die beiden Stände hindurch, womit schon der Uebergang zu der Lehre vom Werke gemacht ist.

Der Schriftbeweis für diese Aussagen des christlichen Glaubens ist in umgewandter Ordnung, d. h. so, daß wir dabei von den Zeugnissen der Schrift über den historischen Christus ausgehen, und weniger aus einzelnen Schriftstellen, denn aus dem Ganzen der evangelischen Geschichte zu erheben.

1) Das Lebensbild des Erlösers, wie es in den Evangelien vorliegt, ist das Bild einer wahrhaft menschlichen Persönlichkeit, eines wahrhaft menschlichen Lebens — menschlich im vollsten und schönsten Sinn des Wortes. Es fühlt sich nicht an wie eine Erscheinung, die etwa die Leiblichkeit nur wie ein äußeres Gewand um sich geworfen hätte, wir sehen vielmehr ein geistleibliches Menschenwesen, ein menschliches Bewußtsein, ein menschlich fühlendes und empfindendes Herz. Das ist der Eindruck, den wir zunächst empfangen, und wenn wir gleich bei näherer Betrachtung alsbald in einen unendlich tiefen Hintergrund blicken, und es wie Strahlen göttlicher Herrlichkeit daraus hervorleuchten sehen, so ist es doch immer die Tiefe eines menschlichen Gemüthes und die Art menschlicher Liebe, was wir gewahren.

Die Schrift lehrt das nicht sowohl ausdrücklich, als so, daß sie es überall voraussetzt. Teils beiläufig, teils auf besonderen Anlaß redet sie von seinem Leibe und Blute, Matth. 26, 26. 28, von seiner Seele (ψυχή), Mtth. 20, 28. Joh. 10, 15, von seinem menschlichen Wollen und Thun, Mc. 9, 30. Luk. 5, 13. Joh. 5, 30; sie berichtet, daß er Hunger, Mtth. 4, 2, Durst, Müdigkeit, Joh. 4, 6. 19, 28. Mtth. 8, 24. gelitten habe, daß er Freude, Luk. 10, 21, Liebe, Joh. 11, 5. 13, 1. 23. Mark. 10, 21, Mitleid mit dem Elend des Volkes, Mtth. 9, 36. 11, 29, Unmut über die Entweihung des Heiligtums, Mtth. 21, 12 ff., Schmerz und Furcht vor dem Tode empfunden habe, Hebr. 5, 7, daß er geweint habe, Luk. 19, 41, daß er innerlich erregt, erzürnt, betrübt gewesen sei, Joh. 11, 33. 38: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι, 13, 21. 12, 27: ἡ ψυχή μου τετάρακται. Matth. 26, 37. 38: ἡ ψυχή μου περίλυπος. Sie vindiziert ihm also die vollständige menschliche Natur in der Integrität ihrer Bestandteile, Vermögen, Thätigkeiten und Affektionen, sie nennt diese seine menschliche Natur σάρξ (Joh. 1, 14), ein Ausdruck, der keineswegs bloß die Leiblichkeit bedeutet, sondern den ganzen Wesensbestand des Menschen nach seiner in die Sichtbarkeit tretenden Erscheinung und nach derjenigen Bestimmtheit, wie er in Folge der Sünde ist, vgl. o. S. 189 *).

*) Das Nähere darüber weiter unten.

Die evangelische Darstellung zeigt uns ferner, wie zwischen dem menschlichen Lebensanfang Jesu durch Empfängniß und Geburt Luk. 1, 31. 2, 7, und zwischen seinem Tode in der Mitte eine rein menschliche Lebensentwicklung liegt, eine natürliche Entfaltung seiner geist-leiblichen Kräfte, und im Zusammenhang damit ein successives geistliches Wachsthum (Luk. 2, 40: *τὸ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι πληρούμενον σοφίας.* Luk. 2, 52: *Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις* — was besonders beachtet sein will), ein Lebensgang durch alle gottgewollten Lebensverhältnisse hindurch in Gehorsam gegen die Eltern Luk. 2, 51, gegen das nationale Gesetz wie gegen die heidnische Obrigkeit Mtth. 17, 26. 27. Mtth. 22, 20. 21, aber auch unter allen den Leiden und Hemmnissen, welche theils aus der menschlichen Sünde selbst, theils aus den Folgen derselben sich ergaben: Haß der Welt (Joh. 15, 24), Unverstand der Jünger, Thorheit des Volkes (Mtth. 11, 16. 17, 17), Lästerung der Feinde (Mtth. 12, 24), Versuchung vom Argen (Mtth. 4, 1 ff.), bis zum schmach- und schmerzvollen Leiden am Kreuz, an welchem er seinen Geist an Gott übergebend verschied Luk. 23, 46. Joh. 19, 30: *παρέδωκε τὸ πνεῦμα*, vgl. Hebr. 2, 9: *ὅπως γεύσηται θανάτου.*

Als Mensch weiß und fühlt er sich sowohl gegenüber anderen Menschen, Eltern, Brüdern, Volksgenossen Mtth. 12, 46—50. Joh. 8, 40 (mit Nachdruck *ἄνθρωπος*), als gegenüber Gott, seinem Vater; denn seine ganze Stellung zu ihm ist die eines Gotte dienenden, in heiligem Gehorsam gegen Gott lebenden, zu Gott betenden Menschen, z. B. Matth. 11, 25. 26. 14, 23. Mark. 1, 35. Luk. 11, 1. Joh. 11, 41 ff. 17, 1 ff. Joh. 4, 34 (vgl. sein Gebet in Gethsemane und am Kreuz), wie er sich denn selbst mit Nachdruck als den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, d. h. als den zweiten Adam bezeichnet, als den Menschen, welcher, aus dem Stamme der Menschheit entsprossen, zugleich das Ziel ist, auf welches es mit der ganzen von Gott geleiteten Heilsgeschichte abgesehen ist.*) So erscheint als das eigentliche Subjekt dieser Person das menschliche Ich.

---

*) [So auch Hofmann (Schriftbew. II, 1 S. 81) unter Hinweisung auf die bei Sacharjah sich findende Bezeichnung des zu hoffenden Messias als צֶמַח und nach ihm Luthardt (Kompend. S. 179), während Geß (Christi Person und Werk I. S. 189) an das Protevangelium erinnert, im übrigen aber in dem Prädikat nur „den Menschen von übermenschlicher Majestät, aber die in menschliche Niedrigkeit gehüllte Majestät“ findet. Eine ähnliche Erklärung gibt Philippi, wenn er (Glaubenslehre IV. 1 1861. S. 389 f.) sagt: „Die Bezeichnung weist überall auf Dan. 7, 13. 14 zurück und ist Bezeichnung seiner Niedrigkeit, deutet aber, indem sie einräumt, was vor Augen liegt, zugleich hin auf den verborgenen Hintergrund der Hoheit“. Dorner dagegen, mit welchem Kahnis (Dogmatik III. 1868.

Auch die apostolische Verkündigung setzt das Menschsein Jesu durchweg voraus, z. B. Apg. 2, 22—24. 10, 36—40; der Hebräerbrief aber hebt Kap. 2 seine völlige Gleichheit mit uns, näher die Identität der Abstammung V. 11 ἐξ ἑνὸς (πατρὸς), die Identität der Gattung V. 11—13 (ἀδελφοί), die Identität des Wesens V. 14 nachdrücklich hervor, er sagt V. 14: Da die παιδία (die Menschenkinder) κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός (Bezeichnung der vollständigen menschlichen Natur), so habe sich Jesus derselben gleicherweise theilhaftig gemacht,

---

S. 323) übereinstimmt, findet in dem Ausdruck die Aussage: „die Wahrheit der Menschheit d. h. die Verwirklichung ihrer Idee"; ähnlich Frank (Syst. d. christl. Wahrh. II. S. 119). Anders wieder L. Schulze (Vom Menschensohn und vom Logos Gotha 1867); er sieht in dem Prädikat auf Grund von Dan. 7 eine Bezeichnung des Messias als solchen, als des Bundesboten Jehovas, seines ihm wesensgleichen Offenbarers, und Jesus hat nach ihm diesen Namen für sich gewählt, theils weil er gerade in dem Buch Daniel sich fand, das so vielfach Gegenstand des Forschens war, theils weil er mit diesem Namen den politisch-nationalen Hoffnungen entgegentreten wollte und konnte als ferner, weil er damit zugleich sowohl seine Gleichheit mit allen anderen Menschen und seine Einzigkeit ihnen gegenüber andeuten wollte. Hingegen meint Nösgen (Christus der Menschen- u Gottessohn (Gotha 1869) in wesentlicher Uebereinstimmung mit der altprotestantischen Dogmatik: mit dem Namen Menschensohn bezeichne Jesus sich nur als Sohn des Menschen überhaupt, der das an sich trägt, was der Menschheit als solcher eigen ist, nämlich die Schwachheiten u. Leiden aller Art und schließlich dem Tod unterworfene Natur, wie solches der Apostel Röm. 8, 3. Phil. 2, 7. 8 al. aussprach. Und Jesus habe diese Selbstbezeichnung gewählt, weil sie seiner zeitlichen Erscheinung am genauesten entspreche und zugleich an dem wahren Messiasbilde die am meisten verkannte Seite hervorhebe, welche von jedem irgendwie erfaßt werden mußte, welcher in ihm den verheißenen Heiland sehen wollte. Darum sei es Jesu Aufgabe gewesen, das Volk zum Verständnis der wahren und wirklichen Menschheit des Messias in ihrer durch die Sünde gegebenen Ausprägung zurückzuführen. — Nach der letzteren Auffassung wäre Jesus bei der Wahl dieses Namens von der Voraussetzung ausgegangen, als ob das Volk ihn von vorn herein als den Messias anerkenne und auf Grund dieser seiner Meinung ihn mit falschen Erwartungen entgegenkomme, die er zerstreuen müsse. Allein diese Voraussetzung konnte Jesus nicht hegen, im Gegentheil sehen wir ihn durchweg bemüht sich dem Volke als seinen Messias darzustellen und zu erweisen und in ihm so den Glauben an seine Person zu erwecken. Auch der so oft von ihm gebrauchte Name Menschensohn wird, wie wir annehmen dürfen, diesem seinem Bestreben dienen sollen: er wird der Ausdruck seines messianischen Selbstbewußtseins sein. (S. auch Schulze a. a. O. S. 73). Jesus bezeichnet sich damit nicht direkt als den Messias (wogegen schon Matth. 16, 13 streitet), sondern gebraucht einen Ausdruck, der „gerade durch seine scheinbare Gewöhnlichkeit etwas Geheimnisvolles an sich hat", um so die Hörer zum tieferen Nachdenken herauszufordern. Aber darum dürfte auch der Inhalt desselben mit der allgemeinen Erklärung: Wahrheit des Menschen, einzigartiger Mensch nicht erschöpft sein, sondern eine nähere Bestimmung, wie die oben gegebene fordern].

sei also ein Mensch ganz derselben Art geworden, wie wir, um für uns wahrhaft leiden zu können. In demselben Zusammenhange wird Hebr. 2, 17 und 4, 15 die Gleichheit seiner menschlichen Natur mit der unseren, insbesondere die reale Theilnahme an unseren Leiden und Versuchungen betont, und 1 Tim. 2, 5 nennt ihn der Apostel mit vollster Absichtlichkeit *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*, weil es sich hier darum handelte, ihn als den Mittler zwischen Gott und Menschen, der sich selbst für uns dahingegeben, zu bezeichnen: alles zugleich Bestätigung dafür, daß wir oben sein Menschsein unter die richtigen praktischen Gesichtspunkte gestellt; denn nicht, daß er wahrer und vollständiger Mensch war, wollen uns die angeführten Stellen lehren, sondern warum er es sein mußte, und welchen Trost wir daran haben.

In demselben Zusammenhange bezeugt die Schrift seine schlechthinige Sündlosigkeit, nicht blos in d. St. 1 Petr. 2, 22. Hebr. 4, 15. 7, 26. 2 Kor. 5, 21, sondern in der gesammten Darstellung seiner Lebens- und Leidensgeschichte — was wir hier nur insofern anführen, als es zum Begriff der wahren ihrer Idee entsprechenden Menschheit gehört.

Diese seine Menschheit hat nun mit seinem Tode so wenig ihr Ende erreicht, daß sie vielmehr durch die nachfolgende Auferstehung nur zu einer höheren Existenzform verklärt wurde, während das Wesen dasselbe geblieben ist. Dies bezeugt die Geschichte seiner Auferweckung und Auffahrt (Ap. Gesch. 1, 3. 9—11. 2, 32. 1 Kor. 15, 1—8). Jesus selbst nennt sich gerade da, wo er von seinem Hingang zum Vater (Joh. 6, 62. 12, 34) und von seiner Wiederkunft am Ende redet (Mtth. 24, 27. 39. 25, 31. Luk. 21, 27. 36), recht geflissentlich des Menschen Sohn; als solchem ist ihm das Gericht übergeben (Joh. 5, 27. Ap. Gesch. 17, 31: *ἐν ἀνδρί*), als dieser wird er sichtbar wiedererscheinen. Die ganze Lehre der Schrift von der Vertretung der Erlösten bei Gott durch Christum ruht auf der Voraussetzung seiner fortwährenden Wesenseinheit mit uns, Hebr. 4, 15. 16. 5, 1. 2. Röm. 8, 34. Nicht minder, was sie von seinem Verhältniß zur Gemeinde lehrt; denn wenn sie ihn die *κεφαλή* derselben nennt, wie Kol. 1, 18. Eph. 5, 23, so meint sie immer den Gottmenschen; von diesem sagt sie, daß er seiner Kirche innewohne als seinem Leibe Eph. 1, 23, von diesem, daß er der Gegenstand der gesammten Christenhoffnung sei, vgl. Kol. 3, 1—3. 1 Petr. 1, 3—9. 1 Joh. 3, 2. ff.; es ist hier durchweg dieselbe ungetheilte Person, die für uns gelitten hat und gestorben ist.

2) Die zweite Aussage unseres §., die wahre Gottheit des Menschen Jesus, ist zwar bereits im ersten Theile erwiesen, bedarf jedoch hier, weil wir von einem anderen Gesichtspunkte ausgehen, einer anderen Form der Nachweisung, die sich aus §. 12 und 13 ergänzt. Betrachtet man

das ganze geschichtliche Leben Jesu, so kann darüber kein Zweifel sein, daß es, obwohl ein menschliches, doch von Anfang bis zu Ende Offenbarung göttlichen Lebens und Lichtes ist. Diese Offenbarung setzt jedenfalls ein eigenthümliches Verhältniß Jesu zu Gott voraus. Dieses Verhältnis spricht er selbst am klarsten aus einmal mit den Worten: *ἐγὼ ἐν τῷ πατρί, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν* Joh. 10, 38. 14, 10. 11. Joh. 17, 21, und das anderemal mit den Worten: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* Joh. 10, 30. 17, 22. Beide Aussagen ergänzen einander, wie man insbesondere aus 10, 30 vgl. mit 38; 17, 21 vgl. mit 22 sieht (hae duae sententiae se mutuo exponunt. Bengel). An sich betrachtet könnte nun die erste Reihe so verstanden werden, als sei die in ihnen bezeugte Einheit des Sohnes und des Vaters nichts als eine ethische Gemeinschaft des Vaters mit dem Menschen Jesus, oder als eine dynamische Innewirkung jenes in diesem, wornach also das redende Subjekt eine blos menschliche Persönlichkeit wäre, das substantiell Göttliche aber jenseits derselben in den ihr innewohnenden Vater fiele *). Man könnte sich dafür etwa auf Joh. 15, 9. 10 berufen, wo diese Gemeinschaft als eine Gemeinschaft gegenseitiger Liebe bezeichnet wird, vgl. 5, 20, oder auf Stellen wie Joh. 5, 19. 20. 12, 49. 14, 10, nach welchen der Vater durch den Sohn wirksam ist. Dennoch wäre diese Deutung, selbst noch abgesehen von dem irrigen Gegensatz zwischen ethisch und substantiell, eine völlig ungenügende. Denn einmal ist jene Gemeinschaft schon nach den angef. Stellen, vgl. auch 14, 7–9, eine so tiefe und reale, jenes Ineinander=

---

*) [Diese Ansicht die in dem s. g. Patripassianismus Gestalt gewonnen hat, wird neuerdings auf der Grundlage Ritschlscher Theologie besonders von H. Schultz (Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881) vertreten. Von der Voraussetzung ausgehend, daß s. g. metaphysische Reflexionen und ethische Grundsätze völlig auseinander fallen, behauptet er, daß von der Gottheit Christi nur insofern geredet werden könne, als seine Person die Offenbarung der göttlichen Motive und sein Lebenswerk die Offenbarung des göttlichen Zwecks sei. Dabei aber liege kein Anlaß vor, die Christuspersönlichkeit auch nach ihrer weltlichen Erscheinungsseite hin über den Maßstab des irdisch=menschlichen individuellen Lebens hinausgehoben zu denken. Jene Motive aber fassen sich zusammen in der Macht der Liebe: indem also Christus die Liebe zu dem sein ganzes Berufsleben bestimmenden Motiv machte und demselben alles weltliche Sein in sich zum Mittel hingebe, sei er die Offenbarung Gottes und darum für die Gemeinde Gott. — Behauptungen, die ihre Kritik in sich selbst tragen. Obwohl Schultz sie in immer neuen Wendungen bis zur Ermüdung oft vorführt, so werden sie doch dadurch weder an sich selbst klarer und vollziehbarer noch vermögen sie den wunderbaren Schluß begreiflicher zu machen, wie ein Mensch deßwegen, weil er Gottes Liebesmotiv in sich aufgenommen hat und von ihm bewegt ist, selbst Gott sein solle. Vgl. auch o. S. 91].

sein ein so wesenhaftes, wie es zwischen Gott und einer nur kreatürlichen Persönlichkeit gar nicht stattfinden kann, sodann spricht gegen diese Deutung die ganze Grundanschauung des Evangeliums. Nach ihr ist nämlich die Person Christi nicht nur vom Vater durchwirkt und durchdrungen, sondern der selbstständige Träger göttlichen Lebens und Lichtes, welches sie in der Gemeinschaft mit dem Vater und von ihm hat. Dies beweist schon der Zusammenhang der zweiten oben angeführten Stelle, Joh. 10, 27—30. Denn hier vindiziert sich Jesus gleiche Macht mit dem Vater; diese Macht aber unterscheidet er ausdrücklich von der des Vaters, als eine ihm selbständig eignende; sie wirkt in Gemeinschaft mit der des Vaters zu demselben Zweck, V. 28, und eben um dieser Machtgleichheit willen nennt er sich eins mit dem Vater. Weil der Sohn wie der Vater Träger der absoluten Macht ist, sind beide eins. Wie die Person, so wird also die an sich gleiche Macht beider unterschieden, und hinwiederum von dem Verhältnis des Machtbesitzes und der Machtwirkung auf die Einheit der unterschiedenen Personen geschlossen. Ist dies der Schluß, auf welchem unleugbar der Zusammenhang von V. 27. 28 mit 30 beruht, dann stellt sich das Verhältnis ganz anders, als es oben erschien. Nicht eignet dann das Göttliche ausschließlich dem Vater, und dem Menschen Jesus nur, soferne ihm der Vater innewohnt, sondern es ist so zu sagen an beide gleichmäßig verteilt, ihre Gemeinschaft ist also nicht bloß eine ethische, sondern eine wesentliche. Denn die Gleichheit der absoluten Macht setzt die des Wesens selbstverständlich voraus (Unum non solum voluntatis consensu, sed et unitate potentiae, adeoque naturae. Bengel), oder vielmehr, die ganze Form der Stelle ist offenbar so angethan, daß sie die spezielle Beziehung auf die Allmacht zu einem allgemeinen Wesensverhältnis generalisiert.*) Auch d. angef. St. Joh. 5, 19 ff. sagt nicht zunächst aus, daß der Vater alles durch den Sohn wirke, in dem Sinne als wäre dieser dabei nur das selbstlose Organ, gleichsam der Kanal, sondern es ist eine von dem Sohne als ihrem nächsten Subjekte ausgehende Reihe von Lebenswirkungen, eine Reihe selbständiger göttlicher Akte, die an ihm ihre Kausalität haben: *ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ*, 21. 25. 28., obwohl er von dem Vater dazu bestimmt wird (19. 20); wie aber könnte das von ihm aus-

*) [Vgl. Kübel, Das christl. Lehrsystem, S. 214, der zwar annimmt, daß es sich auch hier um die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater innerhalb des Zeitlebens des ersteren handelt, aber dabei anerkennt: „mit dem „Ich und der Vater" koordiniert sich doch Christus dem Vater, und mit dem „sind eins" will er doch beweisen, daß seine Schafe eo ipso des Vaters Schafe, seine Hand eo ipso des Vaters Hand, das von ihm den Schafen gespendete ewige Leben das göttliche Leben sei. So muß man also Wesensgemeinschaft, eine substanzielle Einheit statuieren."]

gesagt werden, wäre nicht seine Person selbst Träger und Quelle des göttlichen Lebens? So müßten wir aus diesen und ähnlichen Stellen schließen, auch wenn wir darüber keine nähere Belehrung hätten. Aber das ist ja die Summa des Zeugnisses Christi: *ἐγώ εἰμι ἡ ζωή*, Joh. 11, 25. 14, 6, das absolute, seiner Natur nach ewige, wahrhafte, in sich vollkommene und selige, nach außen schöpferisch wirkende Leben: Joh. 1, 4. 5, 26. 6, 33. 35. 48. 51. Vgl. 1 Joh. 5, 11. 20 (*ζωὴ αἰώνιος*) und alle Stellen, welche aussagen: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, Joh. 3, 16. 36. 4, 14. 5, 24. 6, 47; vgl. Röm. 6, 23. 2 Kor. 4, 10. 11. Kol. 3, 3. Allerdings hat er dieses Leben durch den Vater und in Gemeinschaft mit ihm, aber er hat es doch als den realen Inhalt seiner selbst, *ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*, Joh. 5, 26, als eigenen mitteilbaren Besitz, er ist es wesentlich. Und ebenso wesentlich ist er das Licht, das reine klare, alle intellektuelle wie ethische Finsternis ausschließende Wissen *), *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, Joh. 1, 9. 8, 12. 9, 5. 12, 35. 36, oder, was denselben Begriff noch metaphysischer ausdrückt, die absolute Wahrheit, das Prinzip aller Wahrheit für die Kreatur: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια*, Joh. 14, 6. 1, 14. 17. Leben und Licht aber sind dem Johannes die beiden Grundbezeichnungen des göttlichen Wesens, die eine Substanz Gottes, nur unter einem zweifachen Gesichtspunkt vorgestellt, 1 Joh. 1, 5. 5, 20. Ev. Joh. 5, 26. 6, 57 (*ὁ ζῶν*). Der Apostel will jedoch Gott nicht bloß als Substanz gedacht wissen, sondern, wie die ganze Schrift, durch und durch ethisch **); er bezeichnet ihn als Liebe (1 Joh. 4, 8. 16), und die göttliche wesenhafte Liebe eignet dem Sohne wie dem Vater, sie ist das Band beider, beiden gemein, Joh. 5, 20. 14, 31. 15, 9—10. — Schon hiemit ist vollständig bewiesen, daß Christus wahrhaft göttlichen Wesens ist. Alles, was des Vaters ist, ist sein, *πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστιν*, 16, 15, ihm vom Vater zu eigen gegeben als dem anderen Ich des Vaters (vgl. die weiteren Stellen S. 51 f). — und daraus erledigt sich auch die obige Auffassung; denn es hat sich jetzt gezeigt, daß die persönliche Gemeinschaft zwischen dem Menschen Jesus und Gott seinem Vater (Joh. 10, 30) als ethische Liebesgemeinschaft zugleich Wesenseinheit ist, Wesenseinheit im Unterschied von Ich und Du, vgl. Matth. 11, 27; Joh. 1, 18. 10, 15, wo das vollkommene Wissen, das beide um einander haben, die Identität des Wesens involviert: der Sohn kennt den Vater, weil er eins mit ihm ist; Joh. 6, 46: *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν, εἰ μὴ ὁ ὢν*

*) „Licht steht unseren Begriffen von Allwissenheit und Heiligkeit gleich“ (Reuß in den Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften. Straßb. 1847. 1. Heft), oder vielmehr es begreift beide in sich.

**) Auch Licht und Leben schließen immer das ethische Moment ein. Es ist ebenso verkehrt, das Ethische als das Substanzielle in Gott zu negieren; beides ist in ihm eins. §. 8 ff.

παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα, ebenso Joh. 7, 29. 8, 19. 29. 38 *). Das Bewußtsein dieser Einheit begleitet ihn durch das ganze Zeitleben hindurch, mitten heraus aus seinem menschlich irdischen Dasein spricht es sich aus und fordert Anerkennung, Glauben bei allen, die ihn sehen und hören.

Nehmen wir nun hinzu, was sich uns oben S. 53 f. ergeben hat, daß das Ich, welches in den angeführten Stellen von sich redet, schon vor seiner Erscheinung in der Welt persönlich existiert hat als der *λόγος*, der im Anfang war, und bei Gott war, und Gott war, und daß es von diesem Sein bei Gott aus in die Welt gekommen ist, um in ihr als Licht und Leben sich zu erweisen und aus ihr wieder zum Vater zurückzukehren (Joh. 8, 14. 42. 16, 28. 13, 3), so kehrt sich das Verhältnis um, und das Göttliche erscheint als das eigentliche Subjekt dieser Person. Eben dies liegt auch in dem Namen *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, mit welchem er sich selbst nicht soferne er Mensch vom Menschen geboren, sondern soferne er Gott aus Gott, dem Vater, und mit dem Vater wesentlich eins ist, bezeichnet **).

Als weitere Beweisstellen aus den apostolischen Schriften gehören hieher die S. 47 bereits zitierten: Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. 1 Joh. 5, 20, wo nun auch der Name *θεός* vorkommt, den jedoch Christus selbst im Leben des Fleisches niemals von sich gebraucht hat. Auch da, wo er ihn im Sinne, ich möchte sagen, schon auf den Lippen hatte, wie Joh. 10, 30 ff., sprach er ihn doch nicht aus, weil er noch nicht verklärt war. In der That meinen alle jene Stellen zunächst den erhöheten Christus, denn

---

*) Es verhält sich also nicht so, wie Köstlin, Johann. Lehrbegriff. S. 147 (vgl. Weiß, Bibl. Theol. des n. Test. S. 609) zu Joh. 14, 7–10 sagt: „Jesus ist der unsichtbare Vater, soferne derselbe sich sichtbar macht", vielmehr ist auch hier sowohl die Wesenseinheit als der persönliche Unterschied mit einbegriffen.

**) [Frank sagt gewiß mit Recht (Syst. d. christl. Wahrh. I., S. 173), daß man an das Prädikat der Gottessohnschaft nicht mit der Voraussetzung herangehen dürfe, daß dasselbe überall in gleichem Sinne gebraucht werde. Auch bei Johannes wird Jesus wiederholt Sohn Gottes genannt in der historisch-messianischen Bedeutung des Worts, wie 1, 50. 11, 27. Allein auch Weiß, der diesem Gebrauch die weiteste Ausdehnung zuschreibt, erkennt auf das entschiedenste an, daß der Name Sohn Gottes auf Grund des im Evangelium entfalteten Selbstzeugnisses Jesu den von Gott zur Ausrichtung des messianischen Werkes vom Himmel gesandten ewigen Gottessohn bezeichnet, der, wie er am Schlusse des Evangeliums als *θεός* angerufen wird, so natürlich auch von Anbeginn an göttlichen Wesens gewesen sein muß. A. a. O. S. 615 f. Vgl. auch Kübel, a. a. O. S. 213 f. 228 f.] Allerdings braucht das Evangelium den Namen nie abstrakt von dem Göttlichen in Christo, sondern immer von der ganzen Person, aber dies erklärt sich einfach daraus, daß es eben überall den historischen Christus im Auge hat, den menschgewordenen Sohn.

erst als dieser wird er in seiner Gottheit der Welt offenbar (Joh. 20, 28. Röm. 1, 4); dies gilt insbesondere auch von dem locus classicus Kol. 2, 9: ἐν αὐτῷ (in Christo) κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, wozu Hofmann im Schriftb.: „Daß Christus nicht in irgend welchem beschränkten, sondern im vollen Sinne Gott ist, indem alles, was Gotte wesentlich ist, um Gott zu sein, an ihm die Stätte seiner Gegenwart hat, das ist die Meinung jener Worte"; — und zwar σωματικῶς, das heißt so, daß diese absolute Gottesfülle in Christo ihre leibhaftige Selbstdarstellung, „ein leibliches Sein in ihm" hat*). Die Absicht des Apostels geht nun allerdings dahin, zu erinnern, was wir an dem gegenwärtigen (also erhöheten) Christus haben; aber da in der Verklärung Christi sein Verhältnis zum Vater wesentlich dasselbe geblieben, und sein verklärter Leib derselbe ist, in welchem er auf Erden gelebt hat, so steht nichts entgegen, und es ist dem Sinne des Apostels nicht zuwider, wenn man eben das, was hier von dem erhöheten Christus ausgesagt ist, von dem auf Erden lebenden gelten läßt, vgl. Joh. 16, 15: πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά. Also auch hier erscheint das Göttliche, näher die Gottheit in ihrer absoluten Fülle, in ihrer Totalität als das eigentliche Subjekt der Person. Dasselbe besagen die Selbstzeugnisse Jesu Apok. 1, 8. 1, 17 f.: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, 2, 8. 21, 5—7. 22, 13. Bezüglich des A. Testamentes genügt es, auf S. 54 f. u. 318 f. zu verweisen.

3) Wie verhalten sich nun beide Reihen von Aussagen zu einander? Sie gelten demselben Subjekte, demselben Ich — und das nicht so, als ob dasselbe einmal als menschliches, das anderemal als göttliches, oder als göttliches und menschliches Ich gedacht wäre, sondern es ist dasselbe Eine Ich, welches sich des vorweltlichen Seins bei Gott und des innerweltlichen menschlichen Seins als seines Zustandes bewußt ist; dasselbe Ich, das von sich aussagt: „Ehe denn Abraham ward, bin ich", und: „ich bin ausgegangen von Gott und kommen in die Welt" Joh. 8, 42 u. 58, „des Menschen Sohn ist vom Himmel kommen" und „des Menschen Sohn wird dahin auffahren, wo er zuvor war" Joh. 3, 13. 6, 62; dasselbe Ich, von dem es heißt, daß es die absolute Wahrheit sei, Joh. 14, 6, daß es Worte des ewigen Lebens geredet und daß es mit lautem Klaggeschrei zu Gott gerufen habe (Joh 6, 68. Hebr. 5, 7), daß es am Kreuze gestorben sei und den Tod überwunden habe: die tiefsten Gegen-

*) Bezieht man das σωματικῶς auf πλήρωμα τῆς θεότητος, so hieße es entweder: in der Totalität ihres Inhaltes (Gegensatz ἐκ μέτρου), oder in voller Realität (Gegensatz σκιά); aber die Verbindung mit κατοικεῖ ist jedenfalls vorzuziehen. Vgl. auch Meyer und über die Bedeutung der Stelle überhaupt die schönen Worte in des Verf. Prakt. Auslegung des Kolosserbriefs. S. 107 f.

sätze fallen darin zusammen, sie erscheinen wie Bestimmtheiten, Äußerungen oder Thätigkeiten derselben Einen Persönlichkeit *). Zwar sieht man wohl, daß Christus ein klares Bewußtsein von seinem vorweltlichen Sein bei Gott und von seinem zeitgeschichtlichen Lebensanfang gehabt hat (γεγέννημαι sagt er Joh. 18, 37), mithin auch von dem Unterschied göttlicher und menschlicher Seinsweise — jener als vergangener, dieser als gegenwärtiger, — aber niemals unterscheidet er in seinen Aussagen über sich zwischen menschlichem und göttlichem Wesen, nirgends findet sich eine Stelle, die etwas aussagte über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Natur in ihm, nirgend eine Spur von einer Duplizität des Bewußtseins, von einem zwiefachen Ich, von einem Unterschiede göttlichen und menschlichen Lebens, göttlichen und menschlichen Wollens (auch Mtth. 26, 39 nicht), und ebensowenig von einer zwiefachen Reihe nebeneinander herlaufender Akte, von denen etwa die einen an dem Göttlichen, die anderen an dem Menschlichen in ihm ihr Prinzip hätten, sondern es ist durchweg Ein einheitliches Bewußtsein, ein göttlich-menschliches Leben, Eine gottmenschliche Persönlichkeit — der Eine fleischgewordene Logos.

Dies der Totaleindruck, den die evangelische Darstellung auf uns macht, und der sich an allen den angeführten Stellen bewährt; damit halte ich auch die Schriftmäßigkeit der dritten Aussage unseres §. für erwiesen.

Dabei dürfen wir jedoch nicht übersehen, was wir schon oben andeuteten, daß die menschliche Seite Christi während seines Fleischeslebens entschieden in den Vordergrund tritt; das Göttliche liegt noch wie ein heiliges Geheimnis hinter ihr verborgen. Erst nach der Auferstehung bricht es sichtbar hervor, daher das Bekenntnis des Thomas, Joh. 20, 28; erst jetzt tritt der Zustand ein, der dem Göttlichen entspricht; was Luk. 24, 26 steht: „durch Leiden zur Herrlichkeit", das geht durch die ganze Schrift hindurch, z. B. Hebr 12, 2. Was aber beide Zustände scheidet, ist nach Joh. 12, 23. 24 eine in der leiblichen Natur Jesu liegende, erst aufzuhebende Schranke — und auch dies hängt mit seinem Beruf aufs engste zusammen.

Der kirchliche Konsensus.

Der Glaube der Kirche an die Person des Mittlers ist nicht auf dem im §. bezeichneten Wege entstanden, auch nicht aus der h. Schrift; er wurde vielmehr gestiftet durch das mündliche Zeugnis der Apostel, welches, älter als die Schrift, den Glauben an Christus und damit die Kirche selbst gestiftet hat. Denn die Kirche ruht auf dem Glauben an Ihn. In diesem grundlegenden Zeugnisse, welches in dem Glauben der Kirche ein subjektives Leben gewonnen hat, objektiv in der traditio apostolica auf=

*) Vgl. Schmid, Bibl. Theologie des neuen Testamentes. 1868. S. 147.

bewahrt, und in der uralten regula fidei summarisch zusammengefaßt ist, sind bereits die drei Momente unserer Aussage, wenn auch noch nicht in begrifflicher Form, enthalten. Das Symbol. Apost. bekennt: Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Jesum, unicum filium ejus, dominum nostrum *), nach Irenäus c. Haer. I, 10 glaubt die Kirche gemäß der apostolischen Überlieferung einmütig *εἰς ἕνα θεόν . . . καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν καὶ τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ* etc. Nach Tertullian ist die regula fidei diese: credendi in unicum Deum, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei et cognominatum Jesum Christum u. s. w. (adv. Prax. c. 2); bei Novatian heißt es: Eadem regula veritatis docet nos credere post Patrem etiam in Filium Dei, Christum Jesum Dominum Deum nostrum, sed Dei Filium etc. Dasselbe besagt noch ausführlicher die von Origenes mitgeteilte Form der regula fidei, welche jedoch schon die Spuren der fortgeschrittenen Entwicklung an sich trägt: Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: Primo, quod unus Deus est . . . deinde quia (quod) Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. De Princ. 1 praef. **). Nach solchen Zeugnissen bedürfen wir keiner weiteren Zitate aus den ältesten VV.; der Glaube der alten Kirche ist hinreichend dokumentirt: Christus ist ihr ebenso wahrhaft Gott als Mensch, perfectus Deus et perfectus homo, *τέλειος θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος ὁ Χριστός*, dieses Bekenntnis bildete von vorn herein die eigentliche Grundlage des Christentums. Es ist älter als alle Kontroversen darüber und von den späteren Zeiten nur genauer formuliert: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ . . . ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, τὸν δι' ἡμᾶς κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα.* Symb.

*) Ueber das Verhältnis des apost. Symb. zu den sog. Glaubensregeln vgl. die klassische Abhandlung in Höflings Sakrament der Taufe I., 223 ff., sowie des Verf. Dogmengesch. I., S. 37 ff.

**) Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole. 2. Ausg. S. 1 ff.

Nic.; Dominus noster Jesus Dei filius Deus pariter et homo est, Symb. Athan.

Wie aber die Wahrheit seiner Gottheit und Menschheit, so war auch die Einheit seiner Person von Anfang an Inhalt des Glaubens der Kirche, ja diese Einheit stand ihr vor aller Reflexion über die Momente der Person fest. Sie ist in ihrer Entwicklung des Dogma nicht von der Zweiheit der Naturen, nicht von einem abstrakten Dualismus, sondern von dem Gedanken einer gottmenschlichen Lebenseinheit ausgegangen, wie dies neben den angef. Stellen auch aus der Ausdrucksweise der ältesten VV. erhellt: z. B. *λόγος ἀνδρωθείς, σαρκοποιηθείς* (Justin. Dial. c. Tryph. 100. 102), adunitio, commixtio, communio, homo Deo mixtus (Tert.), Verbum = homo, verbum unigenitus, unitus et conspersus suo plasmati, zusammengeschmolzen, wie Wasser und Wein vermischt, *σάρκωσις, μίξις, κρᾶσις, σύγκρασις* (Irenäus), *πνεῦμα σαρκούμενον* (Clemens) *) — lauter Aussagen, welche, hier noch ganz unverfänglich, zeigen, wie innig man das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo dachte. Was sich später durch große Bewegungen hindurch in dem Satz abgeschlossen hat: non duo sed unus Christus, unus unitate personae (Symb. Ath.), dasselbe war schon von vorn herein Inhalt des kirchlichen Gemeinglaubens an den historischen Christus.

Sobald es aber darauf ankam, die Substanz dieses Glaubens der Erkenntnis zu vermitteln, zu begründen und zu rechtfertigen, da waren es, neben den Zeugnissen der Schrift, immer ähnliche praktische Momente, wie die, aus denen unser §. argumentiert, und zwar gegenüber denselben großen Gegensätzen, die der §. im Auge hat.

Geschichtlich sind dies zunächst der judaisirende Ebionismus und der gnostische Doketismus. Jener leugnete die Wahrheit der göttlichen, dieser die Wahrheit der menschlichen Natur des Mittlers; jener setzte den historischen Christus zu einem bloßen Menschen herab (*ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν σωτῆρα γενέσθαι*), der auf gleicher Stufe mit den alttestamentl. Propheten stand, nur durch ein höheres Maß sittlicher Vollkommenheit und Geistesfülle vor ihnen ausgezeichnet; dieser machte ihn zu einer bloßen Theophanie, zu einer Scheingestalt, in welche sich ein höherer Aeon nur vorübergehend kleidete, und welche entweder gar keine Realität oder doch keine natürlich-menschliche Wesenheit hatte: ein übersinnliches Phantasma ohne menschliche Leibhaftigkeit und Leidensfähigkeit,

*) Auch Origenes gehört hieher. Vgl. über dessen eigentümliche Christologie meine Monogr. S. 207 f. „Der Logos und die Seele Christi sind so in einander auf- und übergegangen, daß beide nicht mehr zwei, sondern Eines sind = die Seele Ein Geist mit Gott, von dem Göttlichen durchglüht, wie Eisen vom Feuer, das ganz Feuer geworden ist. De Pr. II. 6, 3. 4."

seine Geschichte eine Art von Mythus. Dort war das eigentliche Subjekt der Person das menschliche Ich, und das Göttliche wirkte ihm nur unpersönlich inne; hier war es irgend ein aus dem Pleroma emanierter Aeon, der nur wie eine Idee über der menschlichen Scheingestalt schwebte; so hatte man zwar auf beiden Seiten an Christus eine persönliche Einheit, aber das einemal eine rein menschliche, das anderemal eine übermenschliche, beide male das Gegenteil von dem Christus, welchen der christliche Glaube bekennt.

In dieser zwiefachen Gestalt trat also die jüdische und die heidnische Anschauungsweise dem Dogma der alten Kirche entgegen. Wie hat sie gegen beide argumentiert?

Den Ebioniten sagt Irenäus IV. 33, 4: „Wie können sie das Heil erlangen, wenn es nicht Gott war, der das Heil gewirkt hat, oder wie kann der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott kommen, wenn nicht Gott zu dem Menschen kam? Wie war es möglich, daß Christus den Starken, der den Menschen in seiner Botmäßigkeit hielt, besiegt, ... den Besiegten aber, den Menschen, in die Freiheit entlassen hat, wenn er nicht ein Höherer war als der Mensch, der besiegt war." Ist der Erlöser nicht der Logos, der Sohn Gottes, so gibt es keine Wiederherstellung des Menschen aus dem Tode, keine Wiedergeburt, kein Leben, keine Freiheit; denn Gott allein ist die Quelle dieser Güter. Darum ruft ihnen Irenäus a. a. O. III. 19, 1 zu: „Die da Jesum einen bloßen Menschen nennen, von Joseph gezeugt, die bleiben in der Knechtschaft des alten Ungehorsams — in der Gemeinschaft der Adamitischen Menschheit, in dem alten Sauerteige der natürlichen Geburt — und verfallen dem Tode." Vgl. V. 1, 3. Den Doketen aber hält er IV. 33, 5*) entgegen: „Wie können sie von ihm etwas Gewisses reden und haben, wenn er nur Schein, nicht Wahrheit war; wie können sie selbst des Heiles wirklich teilhaftig werden, wenn der, an welchen sie zu glauben vorgeben, selbst nur zum Schein erschienen ist?" Nur als wirklicher Mensch konnte er uns erlösen. „Der die Sünden töten und den Schuldner des Todes, den Menschen, befreien sollte, der mußte eben das werden, was jener war, d. h. Mensch, damit die Sünde von dem Menschen getötet würde und der Mensch frei ausginge von dem Tode. Nur so wird der Feind rechtmäßig besiegt" . III. 18, 7. Und zwar, sagt Irenäus weiter, mußte der Mittler in geschlechtlichem Zusammenhang mit unserem Geschlechte stehen, Fleisch aus der Substanz unseres Fleisches angenommen haben, sonst ist er weder Mensch noch Versöhner. Vgl. V, 14, 3. III, 21, 10. 22, 2.

Es ist eine feine Bemerkung, die Dorner (Entwickelungsgesch. I, S. 123 f.) macht, daß man schon frühzeitig auch aus der Eschatologie auf

---

*) Vgl. Ignatius ad Smyrn. 2. u. 4.

die höhere Würde Christi zurückgeschlossen habe; indessen stand diese der Kirche von vorn herein so unerschütterlich fest (s. o. S. 58), daß ihr der Ebionismus die minder gefährliche Häresie dünkte. Mit um so größerer Energie bekämpfte sie den Doketismus. So namentlich Tertullian adv. Marc. III, 8: Cum mendacium deprehenditur Christi caro, sequitur, ut omnia, quae per carnem Christi gesta sunt, mendacio gesta sint. . . Eversum igitur est totum dei opus. Totum christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi negatur cet. Vgl. auch die Stelle des Cyrill von Jerusalem, Catechet. 4: *εἰ φαντασία ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία,* und des Cyrill von Alex. de recta fide 1, c. 9: „Ist das Wort nicht Fleisch geworden, und also auch nicht in dem daß es litt versucht worden, so kann es auch denen, die versucht werden, nicht helfen . . . so ist Christus auch nicht für uns gestorben und auferstanden; gibt man aber das zu, dann ist der Glaube eitel, dann fällt das Kreuz, der Welt Heil und Leben, dahin, und die Hoffnung derer, die in Christo entschlafen sind, ist zu nichte geworden". Weitere Aussprüche in der Dogmengesch. I. S. 96 f.

Mit ähnlichen Argumenten wurde später Apollinaris, der den Logos die Stelle des menschlichen *νοῦς* in Christo vertreten ließ und damit die menschliche Natur um ihren edelsten Bestandteil verkürzte, bekämpft. *Τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον* antworten ihm die Väter; ist der Mensch in Adam ganz gefallen, so hatte der Erlöser, um den Fluch der Sünde zu lösen, nicht bloß den Leib um des verdammten Leibes willen, die Seele um der Seele willen, sondern auch den Geist um des Geistes willen nötig; nur wenn er ganz Mensch war, konnte er den ganzen Menschen wiederherstellen (Athanasius, Gregor v. Naz. Epist. ad Cled. I, 7 *) — und eine römische Synode v. J. 378 setzt zu ihrem Verwerfungsurteil über Apollinaris hinzu: Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. Mansi Collect. III, 461.

Diese Ausführungen, die nur beispielsweise gemeint sind, reichen hin, um zu zeigen, auf welchen Gründen der Glaube der alten Kirche an die Person des Erlösers ruhte: es ist der Gedanke, „daß der Mittler, um die Menschheit wieder mit Gott zu vereinigen, beiden Seiten angehören mußte". Iren. III, 18, 7. Nachdem sich dieser Gedanke den bezeichneten Irrtümern gegenüber als kritisches

*) Bei Thilo, Bibl. pp. gr. II. 549, gewöhnlich als Orat. 50 zitiert, vgl. die ausführliche Entwicklung bei Baur, Christl. Lehre von der Dreieinigkeit. I. S. 633 f. und Ullmann, Greg. v. Naz. 2. Aufl. S. 276 ff. Es ist dies eine von den Erscheinungen, die uns einen tiefen Blick in das Innerste der Dogmengeschichte

Prinzip bewährt hatte, finden wir ihn in positiver Form bei allen namhaften Kirchenlehrern des Morgen- und Abendlandes, und zwar bei Männern der verschiedensten dogmatischen Richtungen, bei den Alexandrinern wie bei den Antiochenern. Dort bei Athanasius, z. B. c. Ar. II, 70: „Die Weisheit offenbart uns, daß der Logos nicht dem Gewordenen angehörte, sondern vielmehr Schöpfer desselben ist. Denn dazu nahm er den gewordenen Leib an, daß er diesen als Schöpfer erneuernd in sich selber vergotte und so uns alle in's Himmelreich einführe nach seinem Bilde. Der Mensch, mit einem Geschöpfe vereinigt, würde nicht vergottet sein, wenn der Sohn nicht wahrhaftig Gott wäre, und der Mensch würde nicht vor den Vater hintreten können, wenn es nicht wesentlich und wahrhaftig sein Logos wäre, welcher die Leiblichkeit an sich genommen hat. Und wie wir nicht von der Sünde und von dem Fluche frei geworden wären, wenn es nicht wesentlich menschliches Fleisch wäre, welches der Logos angenommen (denn wir stünden ja zu dem was uns fremd in keiner Gemeinschaft*), so würde der Mensch nicht vergottet sein, wenn es nicht der wesentlich und wahrhaftig und einzigartig dem Vater entstammende Logos wäre, welcher Fleisch geworden ist. Denn eben deswegen ist die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen geschehen, damit sie den, welcher seinem Wesen nach Mensch ist, mit demjenigen vereinige, welcher seinem Wesen nach der Gottheit angehört, und damit so des Menschen Heil und Vergottung unerschütterlich würde." Vgl. IV. 6, wo Athanasius auseinandersetzt, wie nur in und durch den menschgewordenen Logos die Fülle göttlicher Gaben sich der Menschheit mitteilen konnte. Ebenso bei den Gregoren, bei Basilius, bei Cyrill von Alex. in Joh. XI. (Tom. IV, 1002): „Das Band unserer Einigung mit Gott dem Vater ist Christus, der uns mit sich, als Mensch, vereinigt hat, aber als Gott mit Gott dem Vater natürlich vereinigt ist. Denn unmöglich war es, daß unsere dem Verderben (φθορά) unterworfene Natur zur Unsterblichkeit aufstiege, wenn nicht die unsterbliche Natur durch ihres Wesens Gemeinschaft und Mitteilung uns aus dem Bereich der Endlichkeit zu ihrer Herrlichkeit erhöbe und erneuerte. Das ist aber in Christo geschehen, durch dessen Vermittlung wir zur Einheit mit Gott wiedergebracht sind." Vgl. de rect. fide. II, 22 (bei Mans. 830) und c. Nest. T. VI, 80. Aber auch auf der andern Seite bei den Antiochenern, die das Hauptgewicht

---

thun lassen. Die VV. jener Zeit waren dem Apollin. nicht gewachsen, vermochten ihn auf seinem eignen Gebiete nicht zu widerlegen, weil sie zum Teil mit ihm auf demselben Boden anthropologischer Anschauung standen — dennoch hat ihn die Kirche von dem Bewußtsein der Erlösung aus abgewiesen und überwunden. Da erkennt man recht deutlich, wo die Impulse für die Dogmenbildung liegen.

*) οὐδὲν γὰρ κοινὸν ἦν ἡμῖν πρὸς τὸ ἀλλότριον.

auf die Menschheit Christi legen, begegnet uns dieselbe Grundanschauung, bes. bei Chrysostomus, bei Theodoret Eran II. p. 85 zu 1 Tim. 2, 5: „Schon der Name des Mittlers deutet seine Gottheit und Menschheit an. Denn er hieße nicht Mittler, wäre er nur Gott. Denn wie könnte er zwischen uns und Gott vermittelt haben, wenn er nichts von dem Unsrigen an sich hätte? Weil er aber als Gott mit dem Vater verbunden ist durch die Identität des Wesens, als Mensch aber mit uns, aus denen er die Knechtsgestalt annahm, so heißt er mit Recht Mittler, als der in sich das Getrennte verbindet durch die Einigung der Gottheit und der Menschheit."

Aus der Reihe der Lateiner nennen wir Cyprian, Quod idola dii non sint c. 11, 55 (ed. Hartel), Hilarius de Trin. IX, 3: Nescit plane vitam suam, qui Jesum Christum ut verum Deum, ita et verum hominem ignorat. . . Haec (vero) humanae beatitudinis fides vera est, Deum et hominem praedicare Verbum et carnem confiteri, neque Deum nescire quod homo sit, neque carnem ignorare quod Verbum sit; Novatian de Trin. 16. Lactantius Inst. IV, 25. Augustin de civ. D. XI, 2. conf. X, 42: Mediatorem inter Deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile Deo et aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo, aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset; und noch mehr in unserer Fassung Fulgentius L. I. ad Trasim. c. 15: Idem Deus totam in se suscepit naturam hominis et idem homo totam in se habet substantiam Deitatis; nam quia per peccatum homo fuit separatus a Deo, inter Deum irascentem hominemque peccantem talis utique mediatoris debuit intervenire persona, quae ad propitiandum Deum homini totum verumque in se Deum de Deo natum haberet, et ad reconciliandum hominem Deo totum verumque in se de homine natum hominem contineret, atque ita ex utroque et in utroque nunc Christus esset, ut plenitudo Deitatis susceptum non consumeret, sed proveheret hominem, et plenitudo humanitatis nec minoraret immensum, nec mutaret impassibilem Deitatem, ac sic hominis natura, quae mutata fuerat in deterius, per illum tota redintegraretur. Propterea se mediator Dei et hominum plenum Deum plenumque dignatus est hominem demonstrare *).

---

*) Eine reiche Sammlung ähnlicher Stellen findet man bei Theodoret, Eran. II p. 129—175 der Ausgabe v. Schulze (T. IV.), bei Chemnitz de duab. nat. c. XI und bei Petavius de incarn. II. p. 58 ff. Ich muß es daher für irrig erklären, wenn Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II. Bd. S. 5 u. 8, von der alten Kirche sagt, die Menschheit Christi habe ihr im Ganzen nur eine zufällige Bedeutung gehabt; die griech. insbesondere habe

So reich und einstimmig ist der Konsensus der alten Kirche; je weiter rückwärts, desto lebendiger und tiefer sind die Impulse, aus denen sich ihre Christologie entwickelt; je weiter herab, desto mehr treten an die Stelle wahrhaft christlicher Motive logische Distinktionen und Subtilitäten, in denen sie zuletzt erstarrt.

Dagegen hat die lutherische Kirche im Anschluß an die altkirchlichen Grundlagen das Dogma aus den Tiefen des christlichen Bewußtseins heraus auf's neue in Fluß gebracht und lebendig fortgebildet. Die Eigentümlichkeit ihres Glaubens befähigte oder trieb sie vielmehr dazu. Es ist der Glaube an Christus, den einigen Mittler und Versöhner der Welt, die volle, auf dem tiefsten Gefühl der eigenen Unwürdigkeit ruhende Gewißheit durch Ihn und in Ihm die Gerechtigkeit, das Leben, die Liebe Gottes, ja Gott selbst zu haben, zu haben im eigentlichsten Sinne. Dieser Glaube begreift in sich die beiden Momente: lebendiges Vertrauen auf die geschichtliche Thatsache der Erlösung und thatsächliche Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus und in ihm mit Gott.

Von beiden Gesichtspunkten aus erbaute Luther an der Hand der Schrift die Christologie. Der Streit mit den Schweizern gab ihm nur den Anlaß dazu, wie Schneckenburger (Zur kirchl. Christologie S. 43) richtig anerkennt; die innersten Motive liegen nicht in der Abendmahlslehre, sondern hinter derselben in den zwei bezeichneten Momenten in ihrer unzertrennlichen Einheit, wie denn gerade von ihnen aus Luther im Streite mit Zwingli häufig argumentiert.

Was das Erstere betrifft, so betrachtet er die Person als die notwendige Voraussetzung für die Thatsache der Erlösung; von dieser, die ihm erfahrungsmäßig feststeht, die das unumstößliche Objekt seines Glaubens ist, schließt er auf jene zurück. Und zwar ist es ihm da zunächst um die wahre Gottheit des Mittlers zu thun, wie bereits (§. 13 S. 70 f.) gezeigt. Wir führen in dieser Beziehung nur noch die bekannte Stelle aus dem Kommentar an die Galater zu 3, 13 an: „Daß aber Christus wahrer natürlicher Gott sei, beweiset sich klärlich aus dem Grunde: Soll jemand in ihm selbst und durch sich selbst überwinden der ganzen Welt Sünde, Tod, Fluch, das muß freilich geschehen durch keiner Kreaturen Hülfe, sondern allein durch göttliche Macht; darum muß auch der, so diese Tyrannen in und durch sich selbst überwunden hat, von Natur rechter und wahrhaftiger Gott sein. Denn wider die großmächtige und

---

ihn überwiegend im Lichte des prophetischen Amtes gesehen, für welches die Menschwerdung kaum erforderlich gewesen. Ich meine, die angef. Zeugnisse beweisen, sie habe ihn vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt des Erlösers von Tod und Teufel betrachtet, und dabei die Bedeutung seiner Menschheit recht wohl zu würdigen gewußt.

unüberwindliche Gewalt der Sünde, des Todes und Fluches, welche die ganze Welt und alle Kreaturen inne haben und aufreiben, muß man freilich eine andere Gewalt haben, welche größer und mächtiger sei denn sie. Solche Macht oder Gewalt aber kann nirgends sein noch erfunden werden, denn allein bei Gott. Daraus folget gewaltiglich, daß es keiner Kreatur, sie sei englisch oder menschlich, Werk, sondern allein der göttlichen Gewalt oder Majestät, nämlich die Sünde tilgen, den Tod zerstören, den Fluch wegnehmen, und solches ohne alle fremde Hülfe und Zuthun, allein durch sich selbst, und dagegen auch Gerechtigkeit bringen, das Leben, so im Tode verborgen war, wiederum an's Licht bringen und den Segen geben. Es ist keines heiligen Mannes, er heiße, wie er wolle, auch nicht Gabriels Werk, Sünde, Tod und Fluch allerdings zu nichte machen, und dagegen Gerechtigkeit, Leben und Segen von neuem schaffen. Weil aber die Schrift solche Werke allzumal Christo zuschreibet, folget gewiß, daß er der Segen, die Gerechtigkeit und das Leben ist: welches von Natur und Wesen anders nichts ist, noch sein kann, denn der rechte wahrhaftige Gott selbst. Derohalben alle die, so die Gottheit Christi anfechten und verleugnen, endlich das ganze Christentum verlieren und stracks eitel Heiden und Türken werden müssen." (Walch VIII, 2179. E. A. Comm. tom. II. S. 22 f.) Vgl. Auslegung des 14. Cap. Joh. VIII, 169 ff.

Aber nicht geringeres Gewicht legt er auf die wahre Menschheit Christi. „Das rede ich darum", sagt er in einer Weihnachtspredigt, „daß wir unsers Glaubens Grund haben und Christum lassen sein ein natürlicher Mensch aller Maaßen wie wir, und ihn nicht sondern an der Natur, ohne wo es Sünde und Gnade betrifft". . . Man hat dies mit Unrecht geleugnet, man hat sogar behauptet, daß Luther für Gestalt und Eigentümlichkeit des historischen Christus weder Sinn noch Interesse gehabt habe*), — und allerdings, um die Menschheit in abstracto, losgelöst oder abgesondert von der Gottheit des Sohnes ist es ihm nicht zu thun; wo ihm eine derartige Auffassung der Person entgegentritt, da legt er den entschiedensten Protest ein, sondern um die Einheit beider in der Einen „unzertrennlichen Person" des Mittlers, um den Menschen, der wahrhaft Gott ist, also daß man sagen kann: dieser Mensch ist Gott. Das ist der Grundgedanke, von dem er ausgeht, daran liegt ihm praktisch und theoretisch alles, und so gefaßt hebt er dann auch die Bedeutung der Menschheit für die Erlösung mit allem Nachdruck hervor. Er verwirft nicht nur den alten Doketismus ausdrücklich, er sagt: „Die Rottengeister wollten gerne das Liedlein hören, daß er schlecht sagte, entweder daß er

*) Weiße, Christologie Luther's S. 218. 221. — Luther hat gerade für das Eigentümlich-menschliche in Christo das zarteste Verständnis, wie man aus seinen Auslegungen der evangel. Geschichte sieht. Vgl. Dogmengesch. II. S. 381 ff.

lauter Gott oder lauter Mensch wäre. Nun aber faßt die Schrift beides zusammen, wie es denn sein soll, daß man Christo beiderlei Werk, nämlich Gottes und Menschen in einiger Person, gebe und schließt es so fein in eins". Ähnlich in der Auslegung des 1. u. 2. Kap. Johannis: „Ist er nicht ein rechter natürlicher Mensch aus Maria geboren, so ist er unseres Fleisches und Blutes nicht, gehört uns gar nichts an und haben uns seiner nichts zu freuen." Erl. A. Bd. 45. S. 316 f. Bd. 46. S. 15. 32 f. 325 f.

Gerade darauf also, daß Christus ebenso wahrer Gott als Mensch ist, beruht ihm die weltversöhnende, Sünde und Tod überwindende Kraft seines Leidens und Sterbens, darauf des Christen ganzer Trost. Die Negation des einen wie des andern hebt ihn auf. „Denn wo er (der Teufel) mir das angewönne, daß ich Christum als einen lautern Menschen, für mich gekreuzigt und gestorben, ansähe, so wäre ich verloren: wenn ich aber den Schatz und das Gewichte daran hänge, daß Christus beide, wahrhaftiger Gott und Mensch, für mich gestorben ist 2c., das wieget und schläget weit über alle Sünde, Tod, Hölle und alle Jammer und Herzeleid. Denn wenn ich das weiß, daß der, so wahrhaftiger Gott ist, für mich hat gelitten und gestorben ist, und wiederum, derselbige wahrhaftige Mensch von Toten auferstanden, gen Himmel gefahren 2c., so kann ich gewißlich schließen, daß meine Sünde und Tod durch ihn getilget und überwunden ist, und nun bei Gott kein Zorn noch Ungnade über mich ist, weil ich in dieser Person nichts, denn eitel Gnadenzeichen und Werk sehe und höre." „Siehe, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Naturen Werk in einander schließt, obwohl die Naturen unterschieden sind." (Joh. 14. Walch VIII, 170). Vgl auch die Erkl. der drei Symbola. E. A. Bd. 23, 261 f., sowie Bd. 45, 315—319.

Wir sehen, welche Bedeutung bei Luther die Thatsachen der Erlösung für die Christologie haben; aber nicht als diese einzelnen Fakta, sondern im Zusammenhange mit der Grundthatsache der Menschwerdung und der innigen, brüderlichen und währenden Gemeinschaft, in die sich dadurch der Sohn Gottes mit uns begeben hat. So beginnt er die Auslegung des Propheten Jesaias angesichts des Weihnachtsfestes mit den Worten: „Die höchste Wohlthat und Geheimnis, daß der Sohn Gottes mich würdiget, Mensch und mein Bruder zu werden, kann keine Stärke der Beredsamkeit mit Worten erklären, kein menschlicher Verstand mit Gedanken erreichen: daß er sich also mit mir verbindet, sich also zu mir thut, so vereiniget, so feste und so nahe sich mit mir verknüpfet, und sich gleichsam anheftet, daß kein Mensch auf dieser Erden, wenn er auch mit dem allerfestesten Bunde der genauesten Freundschaft und mit dem allerheiligsten Rechte der nächsten Blutsfreundschaft mir aufs höchste verbunden wäre,

mir mit größerer und genauerer Verwandtschaft könnte ergeben, vertraulicher und verbunden sein; weil ich mir von ihm mehrere und größere Dinge versprechen und wichtigere Dinge erwarten kann und soll, als von irgend einem Menschen auf der Welt, wenn er mir auch auf's höchste gewogen und zugethan ist; als die Liebe eines bewährtesten und beständigsten Freundes gegen einen andern Freund, als die Liebe eines Bruders gegen den andern Bruder sein kann." (VI. 152). Von da aus schließt er dann wieder rückwärts auf die Person.

Damit sind wir jedoch schon auf die andere Seite herübergekommen, auf die gegenwärtige thatsächliche Gemeinschaft mit Christo im Glauben. Wie real und innig Luther diese Gemeinschaft faßt, ist bekannt. „Der Glaube eignet sich Christum mit allem was sein ist an; er ist der persönliche Zusammenschluß mit ihm, dergestalt, daß aus Christo und dem Gläubigen ein Leib wird, und darum auch eine völlige Gütergemeinschaft, eine Art von communicatio idiomatum zwischen beiden stattfindet, ja vielmehr eine wesenhafte Einwohnung Christi in dem Christen, und zwar des ganzen unzertrennten Christus, des Gottmenschen. In der Glaubensgemeinschaft mit Ihm hat deshalb der Christ zugleich die reale und völlige Gemeinschaft mit Gott. „In und mit Christo habe ich zugleich des Vaters Herz und Willen, die Person, in welcher der Vater leibhaftig wohnet, also, daß ich mit Christo und durch ihn mit dem Vater ein Ding bin." Man vergleiche die herrliche Stelle zu Joh. 14, 20. „Der Sohn kommt von dem Vater herunter zu uns und hänget sich an uns, und wir hängen wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater. Denn darum ist er Mensch worden und geboren von der Jungfrauen Maria, daß er sich sollt in uns mengen, sehen und hören lassen, ja auch uns also zu sich ziehe und an ihm halte, als dazu gesandt, daß er die, so an ihn glauben würden, hinauf zöge zum Vater, wie er in dem Vater ist" u. s. w. — Was Er von Natur ist, das werden wir aus Gnaden: Kinder Gottes, Mitgenossen, Teilhaber der göttlichen Natur, und so setzt sich im Glauben an ihn abbildlich die Menschwerdung fort. An vielen Orten, insbesondere in der Predigt über die Taufe Christi (Bd. 15, 237 ff), spricht dies Luther aus. Vgl. Dogmengeschichte II, S. 386 f.

Wie nun diese erfahrungsmäßige Gemeinschaft mit Gott in Christo das Lebenszentrum Luthers war, so wurde sie auch der innerste Kern seiner christologischen Anschauung. Mit ihr war ihm der Gedanke einer lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen gegeben, und indem er im Spiegel desselben das Verhältnis beider in der Person Christi betrachtete, mußte er die Idee einer realen und lebendigen Einheit gewinnen, einer Einheit, von welcher diejenige, die wir in ihm mit Gott haben, ein schwaches Abbild ist. Letztere wird ihm die Leiter, auf der er

zum Verständnis jener aufsteigt. Zwar spricht er dies nicht gerade in dieser Form aus, aber es liegt doch seiner ganzen Auffassung zu Grunde, man fühlt es überall durch, und an einzelnen Stellen hat er es wenigstens angedeutet, am schönsten in der sinnreichen Deutung der Jakobsleiter, Genes. 28: „Was ist aber das für ein Auf- und Niedersteigen? Antwort: Es ist eben das Geheimnis, daß in der einen und einerlei Person wahrer Gott und Mensch ist. Derohalben erfüllet die Einigkeit der Person dieses Geheimnis, und wir, die da gläuben, erfüllen das Wort Christi, da er Joh. 1, 51 saget: Ihr werdet sehen die Engel Gottes hinauf und herabfahren ꝛc. Denn wir gläuben an den einen Herrn, den eingebornen Sohn Gottes, geboren von Maria der Jungfrauen, der wahrer Gott und Mensch ist. Dieses Geheimnis ist so groß, so hoch und unaussprechlich, daß sich dessen auch die Engel selbst nicht genugsam verwundern, viel weniger begreifen können." — „Auf diese Weise leget Christus diese Leiter aus. Und ich halte, daß dieses die fürnehmste und eigentliche Auslegung dieses Textes sei. Und dieses ist die große und unaussprechliche Herrlichkeit des menschlichen Geschlechtes, die niemand ausreden kann, nämlich, daß Gott durch diese wunderbarliche Vereinigung die menschliche Natur mit ihm selbst verbunden hat. Das ist nun der einfältige Verstand nach der Historie, und nach dem Buchstaben". . . „Darnach ist eine andere Vereinigung, da wir mit Christo vereiniget werden, gleichwie es St. Johannes sehr fein zusammensetzet, da Christus Joh. 14, 10 saget: Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir: das ist das erste. Das andere ist, daß er saget: ihr in mir, und ich in euch. Dieses ist die Leiter nach der Allegorie oder heimlichen Deutung. Die Allegorie aber soll dazu dienen, daß sie den Glauben stärke, soll nicht von unserem Ding oder von unseren Werken lehren. So werden wir nun durch den Glauben hingerissen und werden mit Christo ein Fleisch, gleichwie er saget Joh. 17, 21: Auf daß sie alle eins sein, gleichwie du Vater in mir, und ich in dir, daß auch sie in uns eins sein. Also steigen wir auf in ihm und werden durch das Wort und den heiligen Geist hingerissen und hangen an ihm, daß wir durch den Glauben ein Leib mit ihm seien, und er mit uns: er ist das Haupt, wir sind die Glieder. Wiederum aber fähret er herab zu uns durch das Wort und die heiligen Sakramente, da er uns lehret und übet in seinem Erkenntnis. Derohalben, so ist die erste Vereinigung, da der Vater und der Sohn in der Gottheit miteinander vereiniget sind; die andere ist, da die Gottheit und Menschheit in Christo vereiniget wird: die dritte aber ist, wie die Kirche und Christus vereiniget werden." (Walch I, 579. 583. 587).

Es sind also dieselben innern Gründe, wie in unserm §., aus welchen Luther das Dogma erbaut: die volle Realität der Gottheit und

Menschheit ist ihm die feststehende Voraussetzung; die innigste persönliche Einheit das Hauptmoment. Und hier ist zugleich der Punkt, an dem er, wie sich später zeigen wird, das Dogma um einen bedeutenden Schritt fortgebildet hat. *)

Auch bei der weitern begrifflichen Ausbildung, die das Dogma hernach in unserer Kirche erfuhr, wirken dieselben Impulse noch immer nach, obwohl nicht mehr in der ursprünglichen Frische. Wir gewahren sie bei Chemnitz de duab. nat. p. 21. 22. 221. 225. 364, in der niedersächs. Konfession v. J. 1572 Bl. K., in der Konkord. Formel mit Luthers Worten, in deren Apologie S. 74 ff., in der Apologie gegen die Bremer

*) [H. Schultz hat in dem genannten Werke, S. 182 ff. den Versuch gemacht, die christologischen Anschauungen Luthers auf moderne Gedanken zurückzuführen, indem er nachweisen will, daß Luther die altkirchliche Lehre von den zwei Naturen durch seine ethisch-religiöse Betrachtungsweise durchbrochen habe. Der Glaube an die Gottheit Christi stehe bei ihm im engsten Zusammenhang mit dem Glauben an sein Heilswerk, in diesem seinem menschlichen Werke aber komme ihm alles nur auf die göttliche weltüberwindende Kraft, auf die göttliche Offenbarung in wahrem, persönlichem, menschlichem Leben an. Wohl habe darum Christi Menschheit durch die persönliche Einheit mit der Gottheit vom Anfang an Anteil an der überweltlichen Art derselben, aber nicht im metaphysischen, sondern im ethisch-religiösen Sinne, wie ja auch wir dasselbe ohne Einbuße an unserem wahren Leben erfahren und wie Luther ausdrücklich das, was von Christo gilt, auch den Seinigen zuspricht. Die eigentliche Vergottung der Menschheit Christi ruhe also in ihrem überweltlichen Werte, ihrer inneren geistigen Erhabenheit über Welt und Tod. Schultz fügt selbst hinzu, daß diese vermeinten Absichten Luthers sich mit seinen Ansichten über die Person Christi keineswegs deckten, daß die dogmatischen Voraussetzungen, an die er sich gebunden fühlte, überall den kühnen Flug seiner Glaubensaussagen hemmten. Wir werden mehr sagen müssen. Für ihn hatte das Heilswerk Christi und damit seine ganze Person Wert und Bedeutung erst durch jenen „metaphysischen" Hintergrund seines Wesens, wie ihn der Glaube der Kirche lehrt. Luther hat nie, auch nicht unbewußt und durch die bloße Art seiner „Glaubensaussagen" eine Gottheit Christi in jenem modernen Sinne statuiert, nach welchem im Menschen Christus nur Gott für uns offenbar geworden wäre und nach welchem das Wort seinen eigentlichen Inhalt völlig eingebüßt hat und zum bloßen Tropus herabgesunken ist. Für Luther wäre Christus auch religiös-ethisch wertlos gewesen, wenn er ihn nicht auch im metaphysischen Sinne als Sohn Gottes hätte anerkennen dürfen. Sein Glaube und Denken rechnete zu sehr mit realen lebensvollen Größen und wurzelte zu tief im Boden nicht bloß der Kirche, sondern vor allem der Schrift, als daß man die abgezogenen Begriffe moderner theologischer Denkart bei ihm zu finden hätte. Die Aufstellung von Schultz ist darum nur eine Eintragung ganz fremdartiger Gedanken. Das gerade Gegenteil dürfte richtig sein, nämlich daß Luther das „metaphysische" Wesen des Gottessohnes durch die reichere und tiefere Anwendung ethisch-religiöser Kategorien dem Verständnis näher zu bringen gesucht und so erneuernd in die Christologie eingegriffen hat].

Theologen c. 1 *), in dem beständigen Bericht über das sogen. Staffort'sche Buch v. J. 1601, wo es S. 53 heißt: „Die Meinung (als handle es sich um die Ubiquität) hat es keineswegs, sondern es ist uns in der Wahrheit um die ganze Herrlichkeit, Majestät, Erlösung und Begabung des Menschen Christi zu thun: nämlich, daß man wisse, was unser Bruder und Heiland Christus für ein Herr sei und was er auch als Mensch vermöge daher und darum, daß er mit dem Sohn Gottes eine einige unzertrennliche Person geworden ist.“ Ebend. zu Matth. 28: „Diese und dergl. Sprüche können und sollen nicht nur auf seine Gottheit gezogen werden; denn dadurch würde den Christen der Trost genommen, den sie von der Gegenwärtigkeit und heilsamen Beiwohnung ihres Haupts, Königs und Hohenpriesters haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht allein seine bloße Gottheit bei ihnen sein werde, sondern Er, Er der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der in allem wie wir versucht worden, der auch daher mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns sein in allen unsern Nöten, auch nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist, und wir Fleisch von seinem Fleische sind.“ Später verschwinden diese praktischen Momente noch mehr, selbst bei Eg. Hunnius und bei Gerhard finden wir nur sparsame Andeutungen; die ganze Behandlungsweise des Dogma wird eine scholastische. Doch gewahren wir dazwischen noch immer die alten treibenden Grundgedanken, ja wir sehen sie einzelne neue blühende Zweige treiben, wovon später.

Was die lutherische Kirche als Resultat ihrer Gesamtanschauung symbolisch aufgestellt hat, ist daher nichts anders als das eine alte Bekenntnis der Christenheit, aber so, daß sich der Begriff der Einheit vertieft

---

*) Freilich ist es eine große Ehre, welche keinem Engel oder heiligen Menschen widerfahren ist, daß Christi Menschheit mit der Gottheit in eine unzertrennliche Person vereinigt, daß sie größere Gaben an und für sich selbst empfangen hat, als alle auserwählte Engel und Menschen, daß sie auch der Sohn Gottes zu Verrichtung des Mittleramts gebrauchet. Wie wollt aber durch die angenommene menschliche Natur das Mittleramt und Erlösung des menschlichen Geschlechtes von Sünden und Tod verricht worden sein, wann sie mit der Gottheit des Sohnes, dem sie persönlich und unzertrennlich vereiniget ist, nicht mehr als den bloßen Titel oder Namen des ewigen Gewalts gemein hatte, und nicht die That oder Wahrheit selbst? Wann unsers Gegenteils Gedicht bestehen sollte, müßte unwidersprechlich folgen, daß wir durch die bloße Menschheit erlöset, oder daß die angenommene menschliche Natur in Christo, so viel das Werk der Erlösung und Mittleramt erlanget, nicht mehr als den bloßen Titel oder Namen habe, sonst nichts überall. Es ist ja unwidersprechlich wahr, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur darum angenommen, daß er in, mit und durch dieselbige das Werk der Erlösung und das ganze Mittleramt verrichtete.“

hat: divina natura in Christo vera et perfecta; humana nat. in Chr. vera et integra: hae duae naturae sunt in unitate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus, vere Deus et vere homo, Augustana III; oder auch so: divina et humana natura in Christo personaliter unitae sunt, ita prorsus, ut non sint duo Christi, unus filius Dei, alter filius hominis, sed unus et idem sit Dei et hominis filius: Christus verus Deus et homo in una indivisa persona, Concord. Epit. VIII. Doch entspricht der andere, nebenhergehende Ausdruck: „der Mensch Jesus ist Gott", „Deus est homo, homo est Deus" noch genauer dem Sinne, den sie mit jenem Bekenntnis verbindet.

Blicken wir von da noch einmal zurück, so muß es uns recht klar vor Augen treten, nicht nur was die ganze christl. Kirche von der Person ihres Mittlers und Hauptes bekennt, sondern auch, auf welchen Gründen ihr Glaube ruht. Es hat etwas Erhebendes, dieses einstimmigen Zeugnisses versichert zu sein.

1) Die Menschwerdung.

§. 36.

Die Frage nach dem Akt, durch welchen die Person des Mittlers geworden ist, beantwortet sich im allgemeinen aus dem, was sich uns bereits über Werk und Person festgestellt hat, — im Zusammenhalt mit unsern christologischen Voraussetzungen. Von daher ist uns zuvörderst gewiß, daß das Göttliche, welches in Christo Mensch geworden ist, vor seinem Eingehen in die Menschheit als persönliches Ich präexistiert hat. Wir wissen ferner, daß dieses geschichtliche Faktum seinen letzten Grund in dem vorzeitlichen Ratschluß der Weltversöhnung hat. Als ein ewiger ist dieser Ratschluß Willensbestimmung nicht einer einzelnen göttlichen Person, sondern des dreieinigen Gottes; er geht von der einheitlichen Liebe des Vaters, Sohnes und heil. Geistes aus, die wir als solche in dem ganzen Werke der Heilsvermittlung thatsächlich erfahren (§. 12). Dennoch ist uns der Menschgewordene weder der Vater noch der heil. Geist; nicht der Vater, denn mit diesem hat er uns versöhnt, nicht der heil. Geist, denn diesen teilt er uns aus seiner Fülle mit, sondern der Sohn, der mit beiden eins ist. Der Vater ist es, der den Sohn sendet, der Sohn, der nach des Vaters Willen im Fleisch erscheint, der h. Geist, der die Einigung des Sohnes mit der Menschheit vermittelt.

So entspricht die Menschwerdung jener allgemeinen Form der göttlichen Offenbarung, die wir schon oben §. 12 aus unserer Heils-

erfahrung nachgewiesen haben; jenes „vom Vater, durch den Sohn im h. Geiste" tritt uns auch hier entgegen. Und diese heilsgeschichtliche Offenbarungsform weist dann weiter auf die immanenten trinitarischen Beziehungen der drei Personen, als auf ihren innern Grund zurück. Dem Vater kann die Menschwerdung nicht zukommen, weil es die trinitarische Eigentümlichkeit desselben ist, ewig in sich bleibend, Prinzip des Sohnes und der ganzen ökonomischen Heilsordnung zu sein; dem h. Geist nicht, weil es dessen trinitarische Eigentümlichkeit mit sich bringt, den Gegensatz zwischen Gott und der Kreatur durch seine Immanenz in ihr zu vermitteln; hingegen der hypostatischen Stellung des Sohnes, des andern Ich's des Vaters, dessen Eigentümlichkeit es ist, den Willen des Vaters hingebend zu wollen, und dessen ökonomische Wirksamkeit es eben deshalb ist, die Liebesgedanken des Vaters objektiv herauszusetzen, dem Sohne ist es entsprechend, Mensch zu werden; man kann sagen: seine trinitarische Stellung bestimmt ihn dazu. —

Diese Bestimmung des Sohnes ist aber zugleich Selbstbestimmung desselben, nicht ein Entschluß, der ihm von außen aufgedrängt würde, sondern ein Akt seiner eigenen Freiheit, seiner hingebenden Liebe wie zu dem Vater so zu der Menschheit, deren Schöpfer und Urbild er ist. Es ist die Eine göttliche Liebe, welche im Vater den Sohn zur Hingabe in die Menschheit bestimmt und die sich im Sohne diese Bestimmung gibt.

Kraft solcher Selbstbestimmung hat der Sohn von Anfang an das Verhältnis des abgefallenen Geschlechtes zum Vater vermittelt, die Erfüllung des Erlösungsrates durch die ganze Vorgeschichte hindurch eingeleitet, in Israel sich selbst vorausbezeugt und vorausdargestellt, ist mithin der Menschheit immer näher gekommen (§. 32. 33), und erscheint jetzt, da die Zeit erfüllet ist, um die durch die Sünde abgebrochene, aber bereits wieder angebahnte Gemeinschaft mit Gott zunächst in seiner Person herzustellen.

In dieser Selbstbestimmung des Sohnes, in der sich das trinitarische Verhältnis zum Behuf der Heilsvermittlung bethätigt, hat die Menschwerdung ihren nächsten Grund. Sie begründet die Person des Mittlers. Und wie sie dieselbe begründet, so geht sie auch durch deren ganze Lebensentwicklung und Selbstbezeugung bestimmend hindurch als das ihr innewohnende Prinzip; denn die Selbstbezeugung der Person ist nichts anderes und kann nichts anderes sein, als Aus- und Durchführung desselben Willensbeschlusses,

kraft dessen sie geworden ist. Wir dürfen dies auch im Folgenden nie außer Acht lassen.

Der Schriftbeweis ist zum größern Teile schon in dem Früheren enthalten. Über die Präexistenz des ewigen Sohnes vgl. §. 13, über seine Stellung in der Trinität §. 14, über sein Verhältnis zur Menschheit §. 20 und über sein geschichtliches Verhalten zu ihr §. 33, über den ewigen Ratschluß der Welterlösung §. 22 und §. 31.

Es erübrigt daher nur der Beweis für das Verhältnis der drei Personen zur Menschwerdung: daß es der Vater ist, der den Sohn gesendet hat, besagt Mtth. 10, 40. Luc. 9, 48, insbes. Joh. 3, 16. 17. 5, 30. 36. 37. 6, 29. 32 f. 39. 7, 16. 29. 8, 16. 42. 10, 36. Galat. 4, 4: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*. Vgl. Röm. 8, 3. Joh. 17, 21. 25: *σύ (πάτερ) με ἀπέστειλας*. Daß der Sohn der gesendete ist, liegt in jeder der angef. St.; daß aber sein Eingehen in die Menschheit zugleich auf eigener Selbstbestimmung beruhe, ist schon damit bezeugt, daß er, bevor er Mensch ward, als Gott bei Gott gewesen, und ist überall da vorausgesetzt, wo er sein Kommen vom Himmel als einen Akt des Gehorsams gegen Gott und den Zweck desselben als Vollzug des ihm bewußten Heilswillens des Vaters bezeichnet: Joh. 5, 30. 6, 38. 39. 12, 49. 50. Er kennt diesen Willen nicht wie einer, der ihn aus Offenbarung gelernt hat, sondern von seinem außerweltlichen Sein beim Vater her; da hat er ihn geschaut: Joh. 7, 29: *ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ᾽ αὐτοῦ εἰμί*, Joh. 8, 38: *ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου λαλῶ*. Vgl. 3, 11—13. — Ist es nun nach Joh. 4, 34 seine höchste Befriedigung, diesen Willen in der Welt zu vollziehen, so muß auch der Entschluß dazu bis in jene überweltliche Sphäre hineinreichen, er muß That seiner Freiheit gewesen sein. Direkt lehrt dasselbe Phil. 2, 6 (wovon später) und Hebr. 10, 5—10, wo das Psalmwort: *ἰδοὺ ἥκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου* u. s. w. (Pf. 40, 7—9) als eigene Aussage Jesu gebraucht wird, zum Erweis, daß er kraft eines Aktes eigener Selbstbestimmung in die Welt gekommen sei. Vgl. das großartige „Ich bin es" des Erlösers Joh. 8, 24 mit dem alttestamentl.: „Siehe, ich komme" (S. 54), was übrigens einer andern Seite der Weissagung angehört, als jene Psalmstelle. Denn dort ist das nächste Subjekt David, als der im Geiste aus der Person Christi redet, hier Jehova, der Herr. — Inwiefern der h. Geist dabei mitwirkt, wird sich §. 37 zeigen; vgl. einstweilen Luk. 1, 35.

Für uns ist übrigens das alles schon mit der Lehre von der Trinität gegeben, wo auch bereits nachgewiesen wurde, inwiefern in den geschichtlichen Heilsthatsachen die trinitarischen Verhältnisse sich reflektieren, §. 14.

Auch die kirchliche Lehre geht von der Voraussetzung der

Präexistenz des Sohnes als göttlicher Persönlichkeit aus. Schon den Glaubensregeln bei Irenäus und Tertullian liegt sie zu Grunde (vgl. mit den S. 112 angef. Formeln Tertull. de praescr. haer. c. 13: Regula est fidei, qua creditur unum omnino Deum esse qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum: id verbum, Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum, egisse Jesum Christum), zwar nicht so, als ob diese Voraussetzung eine rein apriorische wäre; sie hat sich vielmehr selbst erst aus dem Glauben an die geschichtliche Person Christi heraus zur Klarheit entwickelt. Die Heilserkenntnis, daß Christus eine wahrhaft göttliche Persönlichkeit sei, hat die Kirche dahin geführt, dem Monarchianismus gegenüber die selbständige Hypostase des menschgewordenen Logos im Unterschied vom Vater recht bestimmt hervorzuheben und, etwas später, nach dem kühnen Vorgang des Origenes diesen Unterschied als einen ewigen, in das Wesen der Gottheit selbst fallenden zu setzen: aeterna filii generatio, coaeternitas unigeniti (Orig. de Princ. I, 2, 4. Hilarius de Tr. XII, 25 ff.); ja so mächtig war dieser Zug, daß er sich nicht eher genügte, als bis er in dem Bekenntnis der Homousie des Sohnes und der Trinität seinen vollen Ausdruck fand. Von da ab versteht es sich von selbst, daß die Menschwerdung durch die Formel bezeichnet wird: aeternus Dei filius humanam assumsit naturam — oder noch genauer: „nicht ist zuerst ein Mensch gewesen, mit dem sich der Logos hernach vereinigt hätte, sondern der Logos hat sich in (oder aus) dem Mutterschoße der Jungfrau das Fleisch angeeignet." Indessen brauchen wir nicht einmal so weit herab zu gehen — die älteren Väter, von den apostolischen an, lehren der Sache nach dasselbe. Vgl. Dogmengesch. I. S. 156 ff. Auch heben sie ausdrücklich die Selbstbestimmung des Sohnes hervor. Clemens Alex. Str. V, 3 pg. 654: *ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ*; Origenes de Pr. IV, 31: Volens filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus, suscepit non solum corpus, sed et animam; Athanasius de decr. Synod. Nic. c. 14: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὸν ἡμῶν θάνατον καταργῆσαι θέλων, ἔλαβεν ἑαυτῷ σῶμα ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας*, c. Ar. I, 44. 47: das Wort ist Fleisch geworden, weil es uns erlösen wollte, ad Epict.: *ὁ λόγος σάρκα ἀνέλαβεν*, insbesondere c. Apol. I, 10: „Nicht das Fleisch ist Mensch geworden, sondern der Logos ist Fleisch geworden, d. h. Gott ist Mensch geworden"; die Abendländer: Verbum caro factum est, Filius incarnari voluit, Augustin, Hilarius und so durch die Folgezeit hindurch.

Wir haben also den Konsensus des ganzen christlichen Altertums

für uns, wenn wir das Ich des Sohnes Gottes als das **eigentliche Prinzip der Menschwerdung**, als das Personbildende, fassen, und so einfach dieser Satz ist, so erfolgreich ist er auch: **er bestimmt von vorn herein die ganze Konstruktion des Dogma**. Nur von da aus kann es der Schrift- und Kirchenlehre gemäß erbaut werden; alle andern Ausgangspunkte ergeben ein irriges Resultat.

Warum es gerade der Sohn ist, dem die Ausführung dieses ewigen Willens speziell zukommt, davon finden ältere Väter den Grund in dem Verhältnis, in welchem er zur Menschheit als ihr Schöpfer und Urbild steht. So sagt Irenäus: „Nur der göttliche Logos kann die Menschheit zu dem Ziel ihrer Bestimmung führen; er allein konnte den Vater offenbaren und das verlorene Bild Gottes wiederherstellen, weil er selbst das Urbild ist, nach welchem der Mensch im Anfang geschaffen worden war. Sollte die Idee der Menschheit realisiert worden, so mußte das Urbild erscheinen" V, 1, 1. V, 16, 2. III, 21, 10. Ausführlich entwickeln denselben Gedanken Athanasius de incarn. 20 (vgl. S. 136), Epist. ad Epict.: ejusdem est ἀνακτίζειν, cujus fuerat κτίζειν, Cyrill. v. Alex. in Jo I, 91, andeutungsweise Johannes v. Dam. IV, 4. Die Abendländer gehen seltener auf diese Frage ein, nur Augustin weist scharfsinnig auf das immanente Verhältnis zwischen Vater und Sohn hin und betrachtet die ewige Zeugung als den Grund der Sendung in der Zeit: Pater a nullo mittitur, quia a nullo est ... ab illo mittitur verbum, cujus est verbum. Ab illo mittitur, de quo natum est. Mittit qui genuit, mittitur quod genitum est, de Tr. IV, 20 und de eccl. dogm. c. 2: Qui erat in divinitate Dei patris **Filius**, factus est in utero matris hominis filius, ne duo crederentur filii; es ist ihnen mehr um das einheitliche Zusammenwirken der drei Personen zu dem Heilswerk, als um den besondern Anteil der Einzelnen daran zu thun. Opera ad extra sunt indivisa, tribus personis communia, dieser Satz tritt seit Augustin in den Vordergrund; daher heißt es nun: incarnatio est opus totius Trinitatis, assumtio humanae naturae commune est tribus personis, sc. ratione initii et productionis humanae naturae; der eigentümliche Anteil einer jeden Person wird wie im §. bezeichnet, und zwar hinzugefügt: terminative komme dem Sohne die Menschwerdung zu, aber ohne auf die Sache tiefer einzugehen. Selbst Thomas, ob er sich gleich S. I, qu. 43. Art. 4 an Augustin anschließt, ist doch III. qu. 3. Art. 5 der Meinung, daß auch der Vater oder der heil. Geist hätte die Menschheit annehmen können, und findet Art. 8 den Grund, warum es für den Sohn angemessener (magis conveniens) gewesen sei, nur in seinem Verhältnis zur Welt, vermöge dessen er der Kreatur näher steht, als die andern beiden Personen (convenienter ea, quae sunt similia, uniuntur). Dieses Verhältnis aber ist, wie Thomas sehr schön ausführt,

ein zwiefaches: einmal seine allgemeine Stellung zur Welt als deren Urbild: „Denn wie der künstlerische Begriff im Verstande des Künstlers das Urbild ist zu dem Kunstwerke, das er schafft, so ist das Wort Gottes, welches sein ewiger Begriff (conceptus) ist, das Urbild der gesamten Kreatur. Und wie deshalb durch die Teilnahme an diesem Urbild die Kreaturen nach ihren besonderen Arten geschaffen sind, aber auf veränderliche Weise, so war es angemessen, daß durch die nicht bloß partikuläre, sondern persönliche Einigung des Wortes mit der Kreatur diese ordnungsmäßig zur ewigen und unbeweglichen Vollkommenheit erneuert werde, wie ja auch der Künstler das zerfallene Kunstwerk nach der Idee wiederherstellt, mittelst deren er es geschaffen hat"; das andere ist die spezielle Beziehung des Wortes zur menschlichen Natur, sofern es der Begriff der ewigen Weisheit ist, aus welcher alle menschliche Weisheit herfließt. „Als vernünftiges Wesen wird der Mensch nur dadurch in der Weisheit, die das Prinzip seiner Vollendung ist, vollendet, daß er an dem Worte teilnimmt . . . und daher war es angemessen, daß das Wort Gottes selbst zur Realisierung der Vollkommenheit des Menschen sich persönlich mit der menschlichen Natur vereinigte." Dazu nennt dann Thomas a. a. O. noch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. — Luther läßt sich daran genügen, daß es der Gottheit so gefallen habe (Erkl. der letzten Worte Davids. E. A. Bd. 37. S. 50), und auch Chemnitz wagt es nicht, hier auf das Mysterium der Trinität näher einzugehen, sondern zeigt nur, wie tröstlich es für uns sei, daß gerade der Sohn Mensch geworden, indem er die Gründe des Irenäus und Athan. wiederholt, de duab. nat. c. 2. Die späteren DD., z. B. Gerhard IV, 413, bieten nichts weiteres dar, und so hätten wir denn auch zu der letzteren Hälfte unseres §. den Konsensus der Kirchenlehrer. Die tiefere Begründung s. unten §. 46.

§. 37.

Die allgemeine **Möglichkeit** einer so innigen Einigung Gottes mit der Menschheit in der Person Christi beruht auf dem durch die Schöpfung begründeten Verhältnis beider. Stünden freilich beide von vorn herein in einem exklusiven Gegensatz, so erschiene sie allerdings unmöglich; allein der Mensch ist als persönliche Creatur mit Gott verwandt, für göttliche Mitteilung empfänglich, für den Lebensverkehr mit Gott organisiert, stand schon ursprünglich in persönlicher Gemeinschaft mit Gott und war bestimmt, zu einer noch höheren Stufe derselben zu gelangen. Wenn also der Sohn in die Menschheit eingeht, so begibt er sich nicht in eine ihm inadäquate Sphäre,

sondern er versetzt sich in (oder eignet sich an)*) eine Natur, die er zur Offenbarung seiner selbst nach seinem Bilde geschaffen hat, und von welcher er sich auch in ihrem tiefsten Verfall nie ganz zurückgezogen hatte. Die Differenz zwischen ihr und ihm stellt auch der innigsten Gemeinschaft kein Hindernis entgegen. Denn wie fest auch der Unterschied zwischen der absoluten und kreatürlichen Persönlichkeit steht, dasjenige, was das Wesen der ersteren ausmacht, das Selbstbewußtsein und der Wille (worin die Möglichkeit des Gottesbewußtseins und der Gottesliebe liegt), gerade das eignet auch der letzteren, wenn schon in kreatürlicher Form, und bietet mithin jener einen Anschließungspunkt dar. Selbst in der Leiblichkeit liegt keine ausschließende Schranke. Denn die Leiblichkeit ist der Organismus für den Geist, dem Geiste durchdringbar, dienstbar und darum auch fähig, der Gottheit zum Organ zu dienen, bestimmt, in's Pneumatische verklärt zu werden.

Für diese Früheres wiederholenden Andeutungen (vgl. §. 25. 26) haben wir insofern in unserer eigenen Heilserfahrung den Beweis, als wir als Wiedergeborene bereits die Erstlingsgabe des Geistes Gottes und darin eine Bürgschaft für jene vollkommene, Seel und Leib umfassende Gottesgemeinschaft, zu der wir als Christen berufen sind, besitzen: eine Gemeinschaft, in welcher wir Gott erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind, in welcher sein Leben uns vollständig durchdringen, sein heiliger Wille der Wille unserer eigenen geheiligten Persönlichkeit und unsere verklärte Natur das Organ seiner Herrschaft über die ganze materielle Natur sein wird.

Aus dem allen folgt nun zunächst, daß der Mensch nicht nur überhaupt für eine Durchdringung von dem Göttlichen (natura humana capax divinae), sondern für eine weit innigere und vollkommenere, als sie in diesem Stadium unsers Lebens stattfindet, organisiert sei — und daraus ergibt sich die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, jedoch n u r i m a l l g e m e i n e n, d. h. es zeigt sich, daß in der menschlichen Natur kein Hindernis für eine reale Einigung mit Gott liege; keineswegs aber erklärt sich daraus weder die spezifische Eigentümlichkeit des Verhältnisses, mit dem wir es hier zu thun haben, noch der Akt, durch den es geworden ist. Denn was das erstere betrifft, so geht der Begriff eines Gottmenschen, wie wir ihn oben bestimmten, weit hinaus über unsere erfahrungs- und hoffnungs-

---

*) Absichtlich ist dieser zwiefache Ausdruck gebraucht, weil die A r t der Einigung hier noch nicht näher bestimmt werden kann.

mäßige Gemeinschaft mit Gott; wir sind, gestatte man uns diese Wiederholung, im besten Falle immer nur Gottesmenschen und wissen uns stets tief unter Christo dem Gottmenschen, als dem Gegenstande unsers Glaubens und unserer Anbetung. Und schon deshalb können wir auch den Akt, wodurch diese Person geworden ist, aus der Analogie des allgemeinen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen noch nicht näher erklären: wir kommen damit noch nicht auf eine Mensch-werdung Gottes. Aber selbst wenn wir, wie häufig geschieht, versuchten, uns a priori eine Idee von der Menschwerdung zu bilden und aus ihr Entstehung und Eigentümlichkeit der Person zu konstruieren, so führte auch dies nicht zum Ziele, weil doch beides durch den bestimmten Heilszweck bedingt ist, zu dessen Verwirklichung diese Person in der Welt erschien. Ihre Erscheinung und ihre mittlerische Bedeutung lassen sich schlechterdings nicht isolieren. Abgesehen davon laufen wir Gefahr, uns in leere Abstraktionen zu verlieren und etwa eine Gestalt zu zeichnen, die der Wirklichkeit nicht entspricht. Nur aus der weiteren Reflexion auf das, was sich uns (§. 35) als Grundlage herausgestellt hat, dürfen wir daher hoffen, eine annähernde Erkenntnis des fraglichen Mysteriums zu gewinnen. Dies liegt uns nunmehr ob.

Die Schrift hat keine direkte Antwort auf die Frage unsers §.; die indirekte liegt teils in dem zu §. 25 u. 26 Beigebrachten, teils in den Aussagen über die Wiedergeborenen: Röm. 8, 9. 10. 1 Kor. 6, 17. 2 Petr. 1, 4 vgl. mit 1 Joh. 3, 2. Röm. 8, 29. Denn wenn es dort von ihnen heißt, daß Gottes Geist in ihnen lebe, daß sie mit dem Herrn Ein Geist, daß sie *θείας φύσεως κοινωνοὶ* sind, hier aber, daß sie ihm schließlich gleich sein werden: *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*, nach Geist, Seel und Leib in sein Bild verklärt, *σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*: so kann kein Zweifel sein, daß die menschliche Natur einer ungleich intensiveren Durchdringung von dem Göttlichen fähig ist, als es in diesem Zeitleben der Fall ist, oder vielmehr, wenn schon jetzt bei uns, die wir noch mit Sünde behaftet sind, wie viel tiefer und höher in dem, dessen Natur von der Sünde unbefleckt geblieben ist! — ein völlig ausreichender Beweis, aber innerhalb derselben Grenze, in welcher wir die Frage nach der Möglichkeit gefaßt haben.

Auch das kirchliche Bekenntnis thut diese Frage nicht; ihm genügt es, die Thatsache der Menschwerdung zu bezeugen; selbst die ältere kirchliche Theologie hat sich selten darauf eingelassen und niemals in dem Sinne, als ob von dem Nachweis der Möglichkeit der Beweis für die

Wirklichkeit abhinge; vielmehr war ihr mit dieser jene als selbstverständlich erwiesen.

Was das Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen überhaupt betrifft, so haben wir schon oben §. 19 gesehen, daß nach der allgemeinen kirchlichen Anschauung ersteres für letzteres empfänglich (δεκτικόν) organisiert und bestimmt ist, von dem Göttlichen durchdrungen zu werden. Nun hat man ihr freilich den zwiefachen Vorwurf gemacht, bald daß sie beide identifiziere, bald daß sie beide in das Verhältnis eines absoluten und ausschließenden Gegensatzes zu einander stelle. Es verhält sich jedoch, wenn ich recht sehe, anders. Für einen Irenäus, der den Satz ausspricht: in quantum Deus nullius indigens, in tantum homo eget communicatione Dei. . . Gloria hominis Deus, operationis vero Dei et omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum homo (III. 20, 2), konnte der Gedanke der Menschwerdung keine große Schwierigkeit haben, auch für die griechischen Apologeten, für Origenes und seine Schüler, überhaupt für die Logoslehrer nicht. Denn diese setzen die menschliche Vernunft in ein natürliches Verwandtschaftsverhältnis zu dem Logos, sei es daß sie dieselbe als den Anteil des Menschen an der absoluten Vernunft oder als einen Ausfluß aus ihr dachten, und ließen sodann die Menschwerdung eben durch diese menschliche logische Seele vermittelt werden (anima rationali intercedente). Ihnen wurde es vielmehr schwer, in Christo den göttlichen Logos von dem menschlichen zu unterscheiden; denn war dieser nur ein Moment oder ein Ausfluß von jenem, wo blieb dann bei Christus, dem der Logos in seiner absoluten Fülle (τὸ ὅλον λογικόν) einwohnte, noch ein Raum für eine selbständige logische menschliche Seele? Besonders dem Apollinarismus, der den Logos die Stelle des νοῦς in Christo vertreten läßt, gegenüber trat diese Schwierigkeit hervor. Gregor von Nazianz sucht sich freilich durch den Satz zu helfen, daß doch das Unvollkommnere das Vollkommene, der Teil das Ganze, der Tropfen den Strom nicht ausschließe: eine kleine Fackel zu einem großen, brennenden Scheiterhaufen hinzugebracht, wird weder ausgelöscht, noch bleibt sie für sich abgesondert, sondern sie wird mit ihm zu einer Flamme: der Strahl müsse nicht weichen, damit die Sonne mit ihrem Licht Raum habe, sondern er bleibe, wenn er auch im Ganzen des hellen Sonnenscheins verschwimme und kaum mehr etwas sei *); — gerade an diesen Bildern sieht man, wie fließend der Unterschied hier gedacht ist; und so könnte man eher sagen, diese Kirchenlehrer hätten göttliche und menschliche Natur zu wenig unterschieden, damit aber die Realität der Menschheit, näher des menschlichen Geistes Christi gefährdet; denn, wie

---

*) Ep. ad Cled. I, 9 (Thilo. bibl. Patr. gr. dg. II. p. 551). Vgl. Ullmann, Gregor von Nazianz, S. 286.

Dorner sehr richtig sagt, ist der Logos an sich das Ganze und das Menschliche ein Teil, so kann dieses, wenn nicht ein bloßes Accidens, doch nur ein verschwindendes Moment in der Person (Christi) sein. Indessen ist es doch die Tendenz der angeführten Äußerungen nicht, den Unterschied zwischen der menschlichen Seele und dem Logos aufzuheben, sondern sie wollen dem Einwand der Apollinaristen, daß zwei vollkommene Wesen in eine persönliche Einheit nicht zusammengehen können, begegnen, und da treten sie etwas zu stark auf die eine Seite, während sie anderwärts doch den wesentlichen Unterschied aussprechen; erklärt es doch selbst Origenes für gottlos, die menschliche Natur als gleichwesentlich mit der ewigen und ungezeugten zu denken, §. 19. S. 116, und unterscheidet doch Gregor gerade a. a. O. c. 4 ganz bestimmt die göttliche und menschliche Natur in Christo.

Übrigens war diese zerfließende Fassung schon während des arianischen Streites beseitigt: „*οὐκ ἔστι ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός*, jener ist aus nichts geschaffen, dieser ewig", hält Athanasius entgegen (Or. I. 29. vgl. de decr. Nic. Syn. c. 28), und noch entschiedener macht er die Geschöpflichkeit des Menschen und dessen wesentlichen Unterschied von Gott dem Apollinarismus gegenüber geltend (Dogmengesch. I. S. 303 f.) Noch stärker wird der Abstand zwischen beiden während der christologischen Kämpfe des 5. Jahrhunderts hervorgehoben, scheinbar bis zum exklusiven Gegensatz, und zwar gleichmäßig von den divergentesten Richtungen, von der antiochenischen wie von der alexandrinischen. Theodor von Mopsv. und nach ihm Theodoret bestimmt den Unterschied als einen unendlichen *τὸ διάφορον ἄπειρον*), die Kluft zwischen Gott und dem Menschen als unvergleichbar, undenkbar weit (Eran. II, 115. III, 211), aber ebenso bestimmt ihn auch Cyrill; er spricht von einer *ἄνισος, ἀνόμοιος, ἑτέρα φύσις* Gottes und des Menschen; er sagt: „so wenig Gott seine absolute Unwandelbarkeit, die sein Wesen ist, aufgeben und wandelbar oder leidensfähig werden kann, so wenig könne die menschliche Natur in die des Göttlichen übergehen und umgebildet werden; beide können nach unserm Verstande nicht zusammengehen zu einer wesentlichen Einheit" (*εἰς ἕνωσιν φυσικήν*) T. V. S. 683. 473. Dennoch wollten auch sie damit die von ihnen außerdem behauptete Verwandtschaft des Menschen mit Gott nicht zurücknehmen; bezeugen doch die Antiochener, trotz der von ihnen so entschieden abgewiesenen Vermischung der Naturen, ausdrücklich, daß die Einigung beiden angemessen sei, und lehren doch auch die Alexandriner eine Wiederherstellung der menschlichen Gottesebenbildlichkeit durch Christus, was ja die Empfänglichkeit des Menschen für die Gottesgemeinschaft voraussetzt. (Vgl. §. 19. S. 120 f.) Man wird also ebensowenig von den Vätern des 5. Jahrhunderts sagen dürfen, „sie seien von der Voraussetzung zweier gegen einander absolut differenter Naturen" ausgegangen,

als man von denen des 4. Jahrhunderts, namentlich von Athanasius sagen kann: „sie hätten Göttliches und Menschliches als wesenseins gedacht" (Dorner), vielmehr ist es immer, wenn auch oft einseitig durchgeführt, der Gedanke, daß in der Gottesebenbildlichkeit des menschlichen Geistes, welche ebensowohl den Unterschied als die Verwandtschaft des Wesens involviert, die Möglichkeit der Menschwerdung liege. (Dogmengesch. I, S. 308 f.) Auch die Abendländer erklären sie auf dieselbe Weise. Dem Körper, sagt Ambrosius, konnte die körperliche Natur Gottes nicht eingesäet werden ohne Vermittlung einer geistigen Wesenheit (nisi aliqua spirituali natura mediante), was Rufin durch das Gleichnis vom Lichte erläutert, welches zwar alle Glieder des Leibes erleuchten, aber nur von dem Auge gefaßt werden kann, weil dieses allein für das Licht empfänglich ist, und Augustin hält den Neuplatonikern entgegen, es sei im Grunde (auch nach ihren eigenen Voraussetzungen) leichter zu glauben, daß das Wort eine intellektuelle Seele angenommen habe, als daß Leib und Seele mit einander verbunden einen Organismus, den ganzen Menschen, bilden. Diese Mischung des Geistigen und Körperlichen sei ein schwereres Räthsel als jenes, de Civ. D. X, 29 vgl. de div. qu. I. c. 3: Quaerere quidam solent, quomodo in Christo misceri potuerit homo et Deus. Quaerunt et rationem hujus mysterii quod semel factum est, cum ipsi reddere rationem nequaquam possint ejus rei quae fit semper: quomodo societur anima corpori et fiat homo. Ergo quomodo corporea res incorporeaque conjungitur et corpori anima miscetur ut homo efficiatur, ita homo conjunctus est Deo et factus est Christus. Et tamen ut fieret Christus, duo illa incorporea, id est anima et Deus, facilius conjungi permiscerique potuerunt, quam miscetur una incorporea aliaque corporea, id est anima et corpus, ut persona hominis existat. (Auf den letztern Punkt läßt sich jedoch Augustin nicht weiter ein.) Sehr schön spricht sich Thomas Summa III. qu. 4. Art. 1 aus: „Die menschliche Natur ist mehr als irgend eine andere geeignet, vom Worte angenommen zu werden; denn während alle Kreatur nur spurweise Aehnlichkeit mit dem Worte hat, hat sie ebenbildliche Aehnlichkeit, und ist deshalb für Gott empfänglich. Die irrationale Kreatur kann nur die ihr aufgeprägten Züge der Gottheit (äußerlich) darstellen, die menschliche Natur als die vernünftige und intellektuelle hat die natürliche Fähigkeit, an das Wort selbst gewissermaßen hinanzureichen (nata est attingere Verbum ipsum), nämlich dadurch, daß sie es erkennt und liebt. . . . In dieser Liebe wird sie dem Sohne ähnlich, der seinerseits in der Liebe mit dem Vater eines ist." — Es ist also nicht bloß die natürliche, sondern die in dieser begründete ethische Gottverwandtschaft, welche die menschliche Natur zur Aufnahme in die persönliche Einheit mit der göttlichen geschickt macht. So

Thomas. Kaum wird sich nach dieser Seite hin etwas Tieferes sagen lassen.

In demselben Gedanken lebt die lutherische Theologie. Wenn die Reformierten der communicatio idiomatum mit dem Einwand begegneten: natura finita non recipit infinita, so hielt man kühn den Satz entgegen: natura humana capax divinae. Für Luther selbst war dieser Satz schon mitenthalten in seinem Begriff vom Glauben und der dadurch vermittelten wesenhaften Gemeinschaft mit Gott (s. oben S. 351 f.), er ergibt sich ihm aber auch umgewandt aus dem Rückschluß von der Christologie auf das Wesen der Menschheit. „In Christo — sagt er — empfangen alle Wörter eine neue Bedeutung, ob ihnen gleich ihre alte Bedeutung dabei verbleibt; nach der alten Frage und im gemeinen Leben bedeutet eine Kreatur so etwas, das von der allerhöchsten Gottheit unendlich unterschieden ist: in der neuen Sprache aber bedeutet es eine Sache, die mit der Gottheit in einer einigen Person auf eine ganz unaussprechliche Weise genau verbunden ist" *). „In Christo d. h. in seiner Person ist die Menschheit, ohne ihre Wesenheit zu verlieren, weit über die Grenze ihrer dermaligen Beschränktheit hinausgehoben, ganz in's Göttliche hineingezogen"; daraus folgt nun zwar noch keineswegs, daß man, was von Christo gilt, nach Luther ohne weiteres auf die menschliche Gattung anwenden dürfte, aber man sieht doch, wie tief er die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für göttliche Mitteilung denkt. Noch bestimmter spricht sich darüber Joh. Brenz in einem ähnlichen Zusammenhang aus: Condidit Deus omnia ad participatum suae bonitatis et imprimis hominem condidit ad participatum suae sapientiae, justitiae et felicitatis, et quem ita condidit, eum etiam fecit horum bonorum capacem, quantum voluit. At voluit quidem, ut alii homines qui credant in Christum fierent . . . consortes divinae naturae juxta suam quisque mensuram, ipsum autem hominem Christum . . . voluit esse χωρητικὸν καὶ κοινωνὸν omnium suorum bonorum sine ulla mensura. Und diese Erfüllung mit göttlicher Fülle zerstört so wenig die Wahrheit der menschlichen Natur, daß sie vielmehr deren Vollendung sei. Insbesondere gehöre die (dermalige) Beschränkung unseres leiblichen Daseins durch den Raum nicht zum Wesen, zum Begriff des Leibes mit; eine höhere und freiere Daseinsform non mutat rei substantiam **). So schließt er von dem thatsächlichen Verhältnis beider Naturen in Christo ausgehend. Aber nicht nur Luther und Brenz, alle lutherischen Theologen verfechten unsern Satz: natura humana in Christo capax divinae. Auch die Konkordienformel stellt ihn auf, wozu Baur die Bemerkung macht: „Daß die

*) Theologische Abhandlung, bei Walch. X., 1375.
**) Das Nähere unten bei der Darstellung der Brenz'schen Christologie.

menschliche Natur, wenn sie auch über die Grenzen der Endlichkeit nicht hinausgerückt werden kann, doch zugleich die Kapacität in sich habe, die Trägerin übermenschlicher, göttlicher, absoluter Eigenschaften zu sein, bleibt immer die für die Formel charakteristische Behauptung." *) Und diese Behauptung steht nicht isoliert da. Sie hängt zusammen mit der lutherischen Anschauung vom Ebenbilde (§. 19. 26), sie bewährt sich in der Lehre von der unio mystica gratiosa, deren der Gläubige infolge der Rechtfertigung gewürdigt wird (vera, realis, intrinseca et arctissima conjunctio substantiae hominis fidelis cum substantia SS. Trinitatis et carnis Christi), eine unio, welche weder eine bloß moralische Gemeinschaft (sola harmonia et contemperantia affectum) noch eine bloße Einwirkung des heiligen Geistes (operatio gratiosa) sei, sondern eine lebendige, reale Einigung der göttlichen Substanz mit den Menschen, vermöge deren diese der göttlichen Natur teilhaftig werden. Von dieser unio aus weisen sie dann auf die noch weit wesentlichere und innigere Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo zurück: Si enim divinitas in sanctis inhabitans per gratiam tanquam lumen verum virtutum suarum radios spargit et diffundit in sanctos, et tanquam vivus fons bonorum suorum rivos influit et effundit in credentes: multo plenius et longe perfectius illa in ea carne fieri statuendum est, in qua tota plenitudo Deitatis inhabitat corporaliter. So Chemnitz de duab. nat. in Chr. 257. 261. 267, so insbesondere Nicolai a. a. O. S. 757, aber auch umgewandt S. 289: „Freilich ist eine große Gleichförmigkeit unsrer geistlichen Gemeinschaft mit der persönlichen Vereinigung und Gemeinschaft beider Naturen in Christo, und steckt diese ganze Lehre voll himmlischen Trostes und großer Herrlichkeit, daß billig einem gottseligen Herzen gelüsten mag, diesem Artikel fleißig nachzudenken, weil fast nichts in Christo ist, dessen sich nicht etwa ein Abbild in allen rechtgläubigen Christen erzeige. Er ist Gottes Sohn, und durch ihn bekommen wir Macht Gottes Kinder zu werden; er ist nach dem Fleische ein persönlicher Tempel des lebendigen Gottes, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet, und durch ihn sind wir Gläubigen auch Tempel und Wohnung Gottes; er ist Eins mit dem Vater, und daher kommt er mit dem Vater und macht Wohnung in uns, — er ist Hoherpriester und durch ihn sind wir Gottes Priester, Könige u. s. w.; . . . er ist der Ueberwinder, und durch ihn überwinden wir auch." Weiter verfolgen die protest. DD. die Konsequenz dieser Gedanken nicht. Doch haben sie im wesentlichen das Richtige. Auf die Frage: an duae in Christo naturae proprie loquendo sint contrariae, antwortet Gerhard L. IV, non contrariae, sed tantum differentes, und beruft sich dafür, daß

*) Vgl. Frank, Die Theologie der Konkordienformel. III. S. 232 f.

zwei realiter verschiedene Essentien in die Einheit Eines Subjekts zusammengehen können, auf das Verhältnis von Leib und Seele, Calov aber erinnert noch außerdem an das Verhältnis zwischen materia und forma zwischen δύναμις und ἐντελέχεια, womit freilich nur wenig gesagt ist. Syn. contr. 245. —

Bis hieher haben wir also den Konsensus der Kirchenlehrer für uns. Dagegen befinden wir uns im direkten Gegensatz zu denjenigen neueren Versuchen, welche die Menschwerdung aus einer vorausgesetzten Einheit erklären, die das Göttliche und Menschliche als ihre beiden Momente an sich hat, worüber §. 17. Diese irrige Voraussetzung erleichtert zwar scheinbar die Schwierigkeit, zerstört aber am Ende die Christologie der Schrift und der Kirche. Daß die VV. sie nicht teilen, ist schon §. 21 und 22 gezeigt. Auch Luther hat sie nicht. Denn der Gedanke, den ihm Dorner leiht: „daß jede von beiden, göttliche und menschliche Natur, erst damit ihrem Begriff genüge, daß sie auch die andere werde und sei, sie nicht blos habe, sondern auch sei", die Ansicht, „daß nicht bloß die Menschheit die Gottheit, sondern auch die Gottheit die Menschheit suche, verlange und erst dadurch, daß sie dieselbe an sich habe, ihren Begriff, ihre Wahrheit erreiche": dies ist zwar der Lieblingsgedanke Dorner's (z. B. Entwickelungsgesch II, S. 537 f. 618), die Grundlage seiner Christologie, aber bei Luther findet er sich nicht, wie ihn denn auch bisher noch niemand da gefunden hat. — Übrigens muß ich hier noch bemerken, daß sich das Mysterium der Menschwerdung aus dem Verhältnis des göttlichen und menschlichen Bewußtseins, worauf man neuerdings das Hauptgewicht legt, noch keineswegs allein erklärt. Denn die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist ja eher da, als das Bewußtsein davon. Das gottmenschliche Bewußtsein hat die Menschwerdung immer schon zur Voraussetzung, als menschliches wenigstens kommt es jedenfalls erst später zur Entwicklung, wenn anders die Inkarnation des Logos schon mit der Konzeption zusammenfällt. Es wird daher noch weiter zurückzugehen und einerseits an den Willen, als an die Wurzel des Selbstbewußtseins, andrerseits an das Naturleben, als an die Basis des Personlebens, zu erinnern sein. Es wird ins Auge gefaßt werden müssen, „daß der Wille, wie er das Selbstbewußtsein aus sich heraussetzt, so auch in den Stand der reinen Unmittelbarkeit sich zurückversetzen oder zurückversetzt werden kann, um von da aus wieder zum selbstbewußten Personleben emporzubringen, ohne damit sein Wesen aufzugeben." Delitzsch. [Ferner aber wird mit Frank (Syst. d. christl. Wahrht II. S. 97) an den besonderen hypostatischen Charakter der zweiten trinitarischen Person zu erinnern sein, welcher derjenige der Bedingtheit ist, sowie eine solche innerhalb des Absoluten Raum findet. In ihr liegt für den Sohn Gottes die Möglichkeit ohne Aufhebung seines Wesens menschliches Wesen

zu persönlicher Einheit sich anzueignen. Das wesentliche Abbild des Vaters und das kreatürliche Ebenbild Gottes verhalten sich so zu einander, daß das persönliche Bewußtsein des einen hineingenommen werden kann in das des andern, und nicht dieses bloß, worauf Frank alles Gewicht legt, sondern auch die ganze Weise des Seins und Lebens].

§. 38.

Ist Jesus Christus gottmenschliche Person in dem oben §. 35 bezeichneten Sinne und der ewige Sohn Gottes das diese Person bildende Prinzip, so darf der Akt der Menschwerdung nicht so gedacht werden, als habe er, der Sohn Gottes, mit einem schon vorhandenen menschlichen Individuum sich verbunden und dieses hernach auf dem Wege allmählicher Durchdringung zur Einheit mit sich verklärt; denn damit würde nur ausgesagt, daß ein Mensch zur Gemeinschaft mit Gott erhoben, nicht aber, daß dieser Mensch wesentlich Gott sei. Das Ich dieser Person, das eigentliche Subjekt bliebe immer nur das menschliche, die Einheit eine bloß ethische, analog derjenigen, in welcher der heil. Geist zu den Gläubigen und Heiligen steht. Das Resultat wäre: ein Gottes-Mensch, ein vergöttlichter Mensch, eine menschliche Person, welcher Gott innewohnt und innewirkt; nicht ein Mensch, welcher Gott i s t. Christus aber i s t wahrer Gott.

Ebensowenig darf jener Akt so gedacht werden, als habe der Sohn Gottes die Menschheit, in der er geschichtlich erschien, aus sich heraus oder sich in sie umgesetzt; denn der Sinn dieser Bestimmung kann entweder nur der sein, daß der ewige Logos schon an sich Mensch sei und nunmehr das, was er an sich ist, nur zur vollständigen Erscheinung und Verwirklichung gebracht habe — und das führte auf jene irrige Identität zurück, die wir oben bereits abweisen mußten; die Menschwerdung aber hat den Unterschied göttlichen Wesens und menschlicher Art zur Voraussetzung (§. 21). Oder die Meinung ist, der Logos habe sich in die menschliche Natur verwandelt, und auch so wäre der Mittler nicht wahrer Mensch, wenigstens uns, den Gliedern der zu erlösenden Menschheit, nicht wirklich angehörig, weil nicht hervorgegangen aus dem Zusammenhang unseres Geschlechtes; er wäre aber auch, wenn anders der Begriff der Verwandlung streng genommen wird, nicht mehr Gott.

Beide Ansichten sind also gleichmäßig fern zu halten. Sie widersprechen dem obigen Kanon, denn sie zerstören die wahre Gottheit und die wahre Menschheit des Mittlers.

Bei der nähern Bestimmung der Menschwerdung wird dann weiter zu verhüten sein, daß weder der Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in eine schlechte Identität aufgehoben, noch auch ein äußerliches Nebeneinander beider statuiert werde; denn im ersteren Falle ginge die Realität der Gottheit und der Menschheit in einem Dritten unter, in letzterem die persönliche Einheit verloren. Mag man das Verhältnis beider schon für die Entstehung der Person des Mittlers oder erst für den Bestand derselben in den bezeichneten Weisen bestimmen, immer wird es, vor- oder rückwärts wirkend, jene Christusgestalt bedrohen, welche die reale Voraussetzung unsrer Gemeinschaft mit Gott, der Gegenstand unsres Glaubens, unsrer Liebe, unsrer Anbetung ist.

Gegenüber den ersten beiden Abwegen muß einerseits auf Grund des §. 36 Dargelegten die Menschwerdung darein gesetzt werden, daß der ewige Sohn Gottes, welcher nicht Natur, sondern Person ist, die menschliche, allen gemeinsame Art, die geistleibliche natura humana (nicht ein schon fertiges Individuum) sich angeeignet, d. h. zur seinigen gemacht, und so selbst erst die Person des Gottmenschen gebildet habe; zugleich aber muß festgehalten werden, daß diese von ihm angenommene menschliche Natur im wesentlichen organischen Zusammenhange mit der unsrigen stehe, also dem Stoff und Stamm des adamitischen Lebensbaumes entnommen sei, weil nur so der Mittler unser Blutsverwandter ist.

Den beiden andern gegenüber muß die Vereinigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit so gedacht werden, daß Er, der Ewige, der Träger der absoluten Gottesfülle, indem er die menschliche Natur *annahm*, sich ihr mitteilend und an ihr teilnehmend, *sie* — ohne sich selbst in seiner Gottheit und ohne sie in ihrer Kreatürlichkeit aufzuheben — in ein Verhältnis zu *sich*, und *sich* in ein Verhältnis *zu ihr* gesetzt habe, wodurch eine wirkliche persönliche *Lebenseinheit* beider, Ein gottmenschliches Ich entstand: ein Mensch, welcher Gott ist.

Der *Schriftbeweis* für diese Aussagen, so weit es einen solchen geben kann, ist teils in §. 35 enthalten, teils kann er erst im folgd. §, wenn wir uns anders nicht wiederholen wollen, geführt werden. Wir würden außerdem das Zusammengehörige zu sehr zersplittern. —

Der *Nachweis des kirchlichen Konsensus* läßt sich weder hier noch im Folgenden aus einzelnen Äußerungen der VV., wenn auch noch

so zahlreichen, führen, sondern nur aus der ganzen geschichtlichen Bewegung des Dogma, zunächst in der alten Kirche. Da ist es nun nicht so, als ob man von irgend einem Begriff der Menschwerdung Gottes ausgegangen wäre, um von da aus die Person Christi zu konstruiren, sondern man ist ausgegangen von einer bestimmten Anschauung der Person und wurde erst von da aus darauf geführt, den Akt ihrer Entstehung näher zu bestimmen. Insofern hat Baur ganz Recht, wenn er sagt, es habe sich in den sogleich näher zu charakterisierenden Streitigkeiten recht eigentlich um den wahren Begriff der Menschwerdung gehandelt, nur daß dies nicht das Nächste war, wornach man fragte, sondern das jedesmalige Resultat. Und so ist es mit unserem Nachweis gemeint, welcher eben deshalb manches Spätere schon antizipieren muß. Vgl. dazu Dogmengesch. I, S. 308 ff.

Gegenüber den §. 35 bezeichneten Häresien, dem Ebionismus und Doketismus, Arianismus und Apollinarismus, war die volle Realität des Göttlichen und Menschlichen in Christo festgehalten und festgestellt worden. Das ist der Gewinn der großen kirchlichen Kämpfe der ersten drei Jahrhunderte für die Christologie: zwei vollständige Naturen in dem Einen Mittler. Das Nizänische Konzil bezeichnet den Punkt, an dem seine wahre Gottheit symbolisch fixiert wurde, die zweite ökumenische Synode v. J. 381 hat durch die Verwerfung des Apollinarismus dasselbe für die Menschheit geleistet.

Eben damit beginnt nun erst die christologische Arbeit im engern Sinne. Hatte man im Kampf mit jenen gegensätzlichen Richtungen auf die beiden Seiten des Gottmenschen, jede für sich, reflektiert und damit beide im Begriff geschieden, so kam es jetzt darauf an, das gegenseitige Verhältnis derselben zu bestimmen, und so die Einheit, die zunächst noch unmittelbar gedacht war, als eine vermittelte, als eine solche, die den Unterschied an sich hat, zu begreifen. Dies ist die Aufgabe, deren Lösung nunmehr der Kirche obliegt, und sie kann um so sicherer daran gehen, als sie in der bereits durchgebildeten Trinitätslehre die notwendigen Voraussetzungen dafür hat: die ewige Präexistenz, die Persönlichkeit und die Homousie des Sohnes. Die beiden Bestimmungen: Unterschied der Naturen und Einheit der Person sind die dialektischen Momente der ganzen Bewegung.

Diese Bewegung, das müssen wir vorausschicken, ist von vorn herein noch beherrscht von jener ursprünglichen Grundanschauung, wie wir sie bei den alten Lehrern der Kirche fanden, von dem Gedanken einer innigen, lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in Christo; in ihm leben auch die VV. des vierten Jahrhunderts. Athanasius, so energisch er die Vollständigkeit der menschlichen Natur des Mittlers gegen Apollinaris wahrt, braucht doch noch ganz unbefangen den altherkömm-

lichen Ausdruck ἀνάκρασις, und redet von einer wesentlichen Einigung (ἕνωσις φυσική) des Logos mit dem Fleische, wobei er jedoch an keine Verwandlung denkt, sondern nur an eine reale Einheit beider. „Es ist Ein Christus, Gott und Mensch. . . Der Logos ist in Christo wirklich Mensch geworden und hat sich alles Menschliche angeeignet" c. Apoll. 1. 10 - 12 *). Selbst an den Leiden der Menschheit läßt er die Gottheit des Sohnes teilnehmen, obwohl mit der Restriktion, sie habe am Fleisch gelitten. „Das Wort trug die Schwachheit des Fleisches als seine eigene, denn es war sein eigen Fleisch, und das Fleisch war den Werken der Gottheit diensam, denn es war ja in der Gottheit, es war Gottes Leib. . . Indem das Fleisch litt, war das Wort nicht außerhalb desselben, und indem er göttlicher Weise die Werke des Vaters that, war das Fleisch nicht außerhalb des Wortes; das Leiden des Fleisches war das Leiden des Wortes, und in eben diesem Leibe verrichtete der Herr seine Thaten" c. Ar. III, 31. 32; vgl. ad Adelph. 4, wo die Anbetung für den Menschgewordenen auch seiner Gottheit nach gefordert, und c. Ar. III, 14, wo Maria bereits θεοτόκος genannt wird. (Über Hilarius vgl. unten §. 40.) Ähnlich die folgenden griechischen Väter, namentlich Gregor v. Naz., der Repräsentant der Orthodoxie seiner Zeit, dessen theologische Reden so großes Ansehen gewonnen haben. Auch er nennt Maria die Gottesgebärerin, auch er läßt göttliche und menschliche Natur nicht vermöge gnadenreicher Einwohnung, wie bei den Propheten, sondern wesenhaft (κατ' οὐσίαν) verbunden sein, und bezeichnet ihr gegenseitiges Verhältnis als περιχώρησις; beide sind zwar ἄλλο καὶ ἄλλο, nicht aber ἄλλος καὶ ἄλλος, sondern ἐν τῇ συγκράσει (Ep. ad Cled. I, 4). Das führt er dann weiter so aus: „Was er war, dessen hat er sich entäußert, und was er nicht war, das hat er angenommen, nicht so, daß er nun Zwei geworden wäre, sondern daß er aus Zweien Eines zu werden sich gefallen ließ: zwei Naturen in Eins zusammengehend, δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι". Or. 31. Noch weiter geht der Nyssener, wenn er sagt: „daß der Leib, welcher litt, mit der göttlichen Natur vermischt, durch diese Vermischung dasselbe wurde, was die assumierende Natur ist, ja daß er durch die Vermischung mit dem Göttlichen über seine natürlichen Grenzen und Eigenschaften hinaus in jene als in das Überwiegende und Herrschende erhoben worden sei" (Opp. II. 153. 160 ff.). Dieselbe Anschauung findet sich auch im Abendlande, wie man aus den Äußerungen der römischen Bischöfe Felix und Julius († 352) ersieht, die mit Athanasius ganz entschieden eine Natur lehrten.

*) Ob die bekannte Stelle μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη dem Athanasius angehöre oder dem Apollinaris, ist noch zweifelhaft; ich halte sie entschieden für athanasianisch.

S. Dogmengesch. I. S. 347. Noch deutlicher erhellt dies aus dem Bekenntnisse, welches man später (426) den Leporius in Afrika ablegen ließ, denn dies ist der Ausdruck für die gemeinsame Christologie der afrikanischen und gallischen Bischöfe. Da heißt es: Confitemur Dominum ac Deum nostrum Jesum Christum . . . de Spiritu s. et Maria virg. factum hominem, Deum natum; et confitentes utramque substantiam carnis et Verbi, unum eundemque Deum atque hominem inseparabilem pia fidei credulitate suscepimus, et ex tempore susceptae carnis sic omnia dicimus quae Dei erant transisse in hominem, ut omnia quae erant hominis in Deum venirent etc. Damit will nicht gesagt sein, daß die Menschheit in die Gottheit aufgehoben sei, es soll nur die reale persönliche Einheit beider, die wirkliche Aufnahme des Fleisches in das Wort bezeugt werden. (Mansi IV. 558. 521. Dogmengesch. I, S. 349). — In dem Bisherigen haben wir die christologische Grundanschauung, wie sie am Schluß des vierten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts weithin im Morgen= und Abendlande verbreitet ist. Sie hat ihr entschiedenes Absehen auf die Einheit der Person, sie schließt eine abstrakte Scheidung der beiden Naturen aus: „Sofern man die göttliche und menschliche Natur an sich betrachtet, bleiben die Eigenschaften derselben unvermischt, aber durch die Vereinigung ist alles beiden gemeinsam" (Dorner). — Sehen wir nun zu, wie sie sich in der weiteren Entwicklung des Dogma, auf die wir nun einzugehen haben, bewährt.

Auch hier sind es wieder große Gegensätze, die den Impuls dazu geben.

Zunächst treten die bereits überwundenen Häresien in höherer, verfeinerter Form noch einmal an das Dogma heran. Der alte Ebionismus klingt in dem System des Photinus, das auf Paul von Samosata zurückgeht, und in seiner Schule wieder, der alte Doketismus in einer ganzen Reihe von Theorien, die bald eine Verwandlung des Göttlichen in das Menschliche, eine Umsetzung des Logos in's Fleisch (τροπή, transfiguratio) behaupten, bald (apollinaristisch) von einem himmlischen Fleische reden, welches er aus seinem vormenschlichen Zustande schon mitgebracht habe. Athanasius schildert sie Ep. ad Epict. 2, und noch Cyrill bekämpft sie in der Zuschrift an Theodosius. Den ersteren, die dem Menschen Christo nur eine unpersönliche Kraft einwohnen lassen, stellt Athanasius die Schriftlehre, daß das Wort nicht einen Menschen überkommen habe, sondern selber Mensch geworden sei, entgegen (vgl. c. Ar. III. 30), und vortrefflich bemerkt Cyrill gegen sie, „daß sie einerseits den Sohn auf eine Stufe mit den übrigen Heiligen herabsetzen, zugleich aber die sonderliche Liebe des Vaters leugnen; denn subsistiert der, den er für uns dahingegeben, nicht wirklich, so hat der Vater im Grunde nichts für uns gegeben; der Logos ist weder Fleisch geworden, noch am Kreuz für uns

gestorben, noch hat er dem Tode die Macht genommen, noch das Leben aus dem Tode wiedergenommen. Verhielte sich's so, dann triebe die Schrift nur ein Spiel mit den Gläubigen", bei Mansi IV, 635). Gegen die andern sagt er: eine Verwandlung des Göttlichen in das Menschliche würde mit der absoluten Unwandelbarkeit Gottes streiten, die seine Natur von allem Endlichen unterscheidet; auch wenn er sich zur menschlichen Natur herabläßt, um Fleisch zu werden, hört er nicht auf Gott zu sein. Eine Verwandlung des Fleisches in die göttliche Natur aber wäre Aufgebung der letzteren; denn ist der Logos in einen Menschen verwandelt, so hat er aufgehört zu sein, was er war. Beides ist also gleich ungereimt. Dasselbe hat im wesentlichen schon Athanasius entgegengehalten: „die vorliegenden Irrtümer führen entweder zum Ebionismus oder zum Doketismus zurück." Indessen waren sie in dieser Form schon zu weit von der kirchlichen Lehre entfernt, als daß es noch einer eingehenderen Widerlegung bedurft hätte: *ἀρκεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ταῦτα τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, οὐδὲ ταῦτα οἱ πατέρες ἐφρόνησαν* — damit weist er sie ab. Ad Epict. 3.

Von ganz anderer Bedeutung sind dagegen die zwei großen Richtungen, die sich um dieselbe Zeit innerhalb der christlichen Kirche auszubilden begannen, die antiochenische und die alexandrinische Schule. Beide tragen insofern den kirchlichen Charakter an sich, als sie die alten Grundlagen festzuhalten suchen, aber ihre Tendenz ist von vorn herein eine verschiedene. Der einen ist es vor allem um die menschliche, der andern um die göttliche Seite des Erlösers zu thun. Die antiochenische Schule will (zunächst gegen Apollinaris) beide Naturen in ihrer Eigentümlichkeit, die menschliche in ihrer Vollständigkeit (Leib und vernünftige Seele), die göttliche in ihrer absoluten Unwandelbarkeit und Erhabenheit bewahren; die alexandrinische Schule dagegen will beide in eine so innige Gemeinschaft setzen, als es nur immer ohne Aufgebung ihrer Realität möglich ist; sie legt den ganzen Nachdruck auf die Einheit der Person, während die andere auf den Unterschied der Naturen.

Von dieser grundverschiedenen Tendenz aus gehen beide weit auseinander. Die alexandrinische Richtung, mit Cyrill an der Spitze, ringt nach dem vollen Begriff eines Gottmenschen. Sie faßt das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo im spezifischen Unterschied von demjenigen, in welchem Gott zu den übrigen Menschen steht; es ist keine Einwohnung wie in den Heiligen, keine bloß moralische Einheit — gegen eine solche Verallgemeinerung und Abschwächung des Begriffs der Gottmenschheit protestiert sie aufs energischste — es ist vielmehr eine reale, wesenhafte, übrigens unbegreifliche und unaussprechliche Einigung: *ἕνωσις κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις*

φυσική d. h. „eine zum Natur- und Wesensbestand gewordene Einigung", wie es Dorner erklärt. Zwar hört Gott damit, daß er sich zur menschlichen Natur herabläßt, nicht auf Gott zu sein, und die menschliche Natur verliert auch nach der Vereinigung mit dem Logos ihre Realität und ἰδιότης nicht, beide bleiben was sie sind und lassen sich begrifflich immer noch unterscheiden, aber in Wirklichkeit sind es nicht mehr zwei, sondern aus der Zweiheit ist eine Einheit geworden: Eine Person, Ein Wesen, Eine Natur, μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη.

Und diese Einheit ist nicht erst auf dem Wege einer Entwicklung geworden, sie ist unmittelbar mit der Menschwerdung gesetzt, welche demnach nicht als bloße Aneignung des Fleisches, sondern als Fleischwerdung zu denken ist; sie besteht wesentlich darin, daß der Logos im eigentlichsten Sinne Mensch geworden, Fleisch geworden, als Mensch geboren, fleischlich geboren worden ist: σάρκωσις ἀληθῶς, γεγέννηται σαρκικῶς (Cyrill, Epist. ad Nest. bei Mansi IV. 890; de incarn. unig. Opp. V. Tom. I. 676. 696). Davon ist es dann nur die selbstverständliche Konsequenz, daß Gott als Mensch von der Jungfrau geboren und diese als die Gottesgebärerin zu bezeichnen ist: θεοτόκος. In diesem Stichwort schließt sich die alexandrinische Christologie ab.

Sie ruht auf einem tief religiösen Hintergrunde. Es ist die Überzeugung, daß die Erlösung, Versöhnung und Erneuerung der Menschheit, welche zu bewirken Christus erschienen ist, nur möglich war, wenn eine reale Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm bestand. Hätte freilich, sagt Cyrill, die Erscheinung des Eingeborenen nur die Offenbarung, die Sichtbarwerdung der unsichtbaren Gottheit zum Zweck gehabt, so bedurfte es dazu keiner wahren Menschheit — ein doketischer Scheinleib hätte dazu ausgereicht, aber das sei eine Verkennung des Mysteriums des Heils. Vielmehr ist der Eingeborene dazu uns gleich, d. i. ein vollkommener Mensch geworden, um unsern irdischen Leib, indem er ihm kraft der ökonomischen Vereinigung sein eigenes Leben mitteilte, von dem eingedrungenen Verderben zu befreien, und unserer menschlichen Seele, indem er sie zu seiner eigenen machte, das Uebergewicht über die Sünde dadurch zu verleihen, daß er sie in die Unwandelbarkeit seiner eigenen Natur eintauchte . . . . Und wie hätte, wenn Gott nicht wahrhaft Mensch geworden, der Zweck der Erlösung durch den Tod Christi realisiert werden können? De recta f c. 19. 20. Mansi 641. Doch dieser soteriologische Hintergrund tritt erst in der Polemik gegen die entgegengesetzte Theorie recht hervor — wie sich unten zeigen wird.

Ganz anders die antiochenische Schule, deren namhafteste Vertreter Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, späterhin Theodoret sind. Auch sie hat ein praktisches Interesse. Es ist der Doppelgedanke, daß die sittliche Vollkommenheit, zu welcher der Mensch be-

rufen ist, die ethische Einheit mit Gott, nur auf dem Wege freier Entwicklung erreicht werden könne, und daß die vornehmste Aufgabe des Erlösers eben darin bestehe, diese Vollkommenheit in sich selbst zu verwirklichen und dadurch der Menschheit zu vermitteln. Er ist die leibhaftige Erscheinung des göttlichen Ebenbilds, das Vorbild auf jenem Wege. Deshalb wird hier das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo nach der Analogie, wie Gott überhaupt den Heiligen einwohnt, bestimmt. Diese Einwohnung (*ἐνοίκησις*) ist aber weder eine substantielle (*κατ᾽ οὐσίαν*), noch eine dynamische (*κατ᾽ ἐνέργειαν*), denn so wäre sie etwas schlechthin Allgemeines, von der allgemeinen Allgegenwart Gottes nicht verschieden; sie ist vielmehr eine Einwohnung *κατ᾽ εὐδοκίαν*, eine eigentümliche Verbindung, wie sie Gott kraft seines Wohlgefallens mit den Heiligen eingeht, bedingt durch deren sittliche Würdigkeit, also eine moralische Verbindung, jedoch mit dem großen Unterschiede, daß, während sie bei den übrigen Heiligen nur partiell und gradweise verschieden ist, der göttliche Logos dem von ihm angenommenen Menschen mit der ganzen Fülle seines Geistes stetig einwohnt und sich so mit ihm vereinigt, daß er ihn an seiner eigenen Vollkommenheit und Ehre teilnehmen läßt. Begonnen, das behaupten die Antiochenischen Lehrer mit Entschiedenheit, begonnen hat die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit schon im Moment ihrer Bildung im Mutterleibe, und insofern lehren auch sie eine Menschwerdung, aber das Verhältnis beider zu einander war von vorn herein ein so freies, daß es sich erst allmählich unter der Einwirkung des heil. Geistes vermittelte. Auf dem Wege einer allmählichen Entwicklung, die einerseits durch den h. Geist, andrerseits durch die menschliche Freiheit bedingt ist, durch den Kampf mit dem Bösen hindurch, durchdringen sich beide immer vollständiger, bis endlich Christus die höchste Stufe der Vollendung, die volle Unwandelbarkeit im Guten erreichte, was erst mit der Auferstehung eintrat. Erst da hat der Prozeß der Ineinsbildung beider seinen Abschluß erreicht, erst jetzt ist die gottmenschliche Einheit vollendet*). *Συνάφεια* ist die entsprechendste Bezeichnung für dieses Verhältnis; es ist eine Verknüpfung, wodurch beide zu Einer Person zusammengehen, aber ohne daß der Unterschied der Naturen aufgehoben wird. Die Person ist nur gleichsam der Ort, in dem sie zusammen sind, die Menschheit nur

*) Vgl. die vortreffliche Darstellung Baurs, Lehre von d. Dreieinigkeit I. S. 699 ff., wo auch die Belegstellen aus Theodor, z. B.: Mox in ipso plasmate Deus Verbum factus est. — Nec resurgenti ex mortuis solum Verbum inerat, sed etiam crucifixo et baptizato . . Erat forte autem in ipso et nascente et cum in materno utero esset a prima statim plasmatione; dispensationi enim, quae circa eum erat, ordinem imponebat, utpote et particulatim ipsum ad perfectionem perducens

das reine Organ der ihr innewirkenden Gottheit, der **Tempel**, in dem sie wohnt. Beide bleiben unvermischt, jede in ihrer Integrität und Eigentümlichkeit. So werde ebenso sehr auf der einen Seite die Wahrheit der menschlichen Natur, insbesondere die freie, sittliche Lebensentwicklung Jesu, sein natürliches geistleibliches Wachstum, als nach der andern Seite die absolute Erhabenheit des Logos über alles Endliche bewahrt. Denn er selber nimmt weder an der succesiven Entwicklung des Menschlichen Teil, über welcher er nur gleichsam als das leitende, selbst aber unwandelbare Prinzip schwebt, noch partizipiert er irgendwie an den Zuständen und Leiden des Fleisches, wodurch er sich selbst aufheben würde. Was beide verbindet, ist eigentlich nur die Gemeinschaft der Würde und Anbetung und die Einheit des Wollens und Wirkens*).

Fragen wir nun nach der **Vorstellung über die Menschwerdung**, auf welche diese Theorie von der Person Christi führt, so läßt sich schon im voraus schließen, daß dieselbe nur eine ziemlich äußerliche sein werde. In der That erkennen die Antiochener eine Inkarnation im eigentlichen Sinne nicht an. Theodor bezeichnet es geradezu als Unsinn, **daß der Logos Mensch geworden sei**. Wenn Johannes sagt, daß der Logos Fleisch d. i. Mensch wurde, so sei das nicht streng zu nehmen, weil sonst der Logos sich müßte in Fleisch verwandelt haben, was der Evangelist nicht will. Also ist der Ausdruck vom Schein hergenommen (*κατὰ τὸ δοκεῖν*). Daß er Fleisch annahm, war nicht Schein, wohl aber, daß er es wurde. Die Menschwerdung besteht also nur in der Annahme eines Menschen von Seiten des Logos, in einem wohnungsweise Herabkommen**), in einer bloßen conjunctio. — Und anders konnte es auch nicht sein. Erst werden beide Naturen nicht nur als vollständig, sondern auch als **persönlich**, als zwei *πρόσωπα*, gedacht und möglichst weit auseinandergehalten, dann erst versucht man sie zusammenzubringen durch den Begriff der gemeinsamen Aktualität, und so resultiert dann rückwärts ein so äußerlicher Begriff der Menschwerdung (Dogmengesch. I. S. 318). Davon ist es dann nur die weitere Konsequenz, daß nicht der Sohn Gottes, sondern ein Mensch, in dem Gott war, von Maria geboren, diese mithin nicht als Gottesgebärerin zu bezeichnen ist (est dementia Deum ex virgine natum dicere), oder höchstens soferne Deus erat in homine, quem peperit, non circumscriptus secundum naturam, sed in ipso existens secundum habitudinem voluntatis. Sie ist die **Christusgebärerin**, die *Χριστοτόκος* — in diesem Stichwort schließt sich die antiochenische Christologie ab.

---

*) Baur, S. 707. 713 ff Vgl. des Verf. Dogmengesch I, S. 318.

**) *Καταβέβηκεν μὲν τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει, ἔστι δὲ ἐν οὐρανῷ τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσι παρών.* Baur, S. 710.

So weit gehen beide Systeme auseinander. Jedes von beiden vertritt ein wichtiges christologisches Moment gegenüber es gefährdenden Gegensätzen: das alexandrinische die Gottmenschheit und die Personeinheit, das antiochenische die volle Wahrheit der menschlichen Natur und Lebensentwicklung Christi gegen Apollinaris. Beide wollen die altkirchlichen Grundlagen des Dogma festhalten, verwahren sich wenigstens gegen den Vorwurf ihrer Negation. Beide haben denselben Begriff einer schlechthinigen Unwandelbarkeit Gottes, die es nur schwer zu einem wirklichen Menschwerden kommen läßt, zur Voraussetzung, so jedoch, daß die Antiochener dabei den schärfsten Unterschied zwischen Wesen und Willen in Gott festhalten, während sich dieser harte Gegensatz bei den Alexandrinern bereits zu erweichen beginnt. (S. o. S. 80, sowie Dogmengeschichte I, S. 319). Außerdem aber stehen sie einander ihrer ganzen Tendenz nach entgegen, und es läßt sich voraussehen, sobald die eine oder die andere Richtung das von ihr vertretene Moment einseitig und mit Ausschließung des andern geltend machen wird, wird sie das Dogma zerstören. Der antiochenischen lag offenbar diese Gefahr am nächsten. Sie hat sich schon so weit von dem altkirchlichen Zuge entfernt und so einseitig gestellt, daß sie nur noch einen Schritt zu thun braucht, um zum bedenklichsten Irrtum auszuschlagen.

Diesen Schritt that der Bischof Nestorius *) durch die Heftigkeit, mit der er das Schlagwort der alexandrinischen Anschauungsweise und damit sie selbst bekämpfte. Er ging dabei von der oben bezeichneten antiochenischen *συνάφεια* aus, nur daß er sie noch äußerlicher faßte. Christus ist ihm der Mensch, der mit Gott verknüpft ist, der Träger der Gottheit, der *θεοφόρος*, seine Menschheit der Tempel, dem der Logos einwohnt, das Kleid, das er angezogen hat, die *θεοδόχος μορφή*. Zwischen beiden, meint Nestorius, könne gar nicht sorgfältig genug unterschieden werden. „Denn ein anderer ist der Logos, der in dem Tempel wohnt, und ein anderer der Tempel, in welchem er wohnt." Beide sind, obwohl in dem Einen Christus geeint, doch unvermischt zu denken, beider Zustände, Eigenschaften und Thätigkeiten scharf aus einander zu halten. Von dieser Anschauung aus predigte er gegen das *θεοτόκος*: „Nicht hat Maria Gott geboren, nicht hat den Unerschaffenen das Geschöpf geboren, sondern geboren hat sie den Menschen, das Organ der Gottheit, (hominem Deitatis instrumentum); nicht den göttlichen Logos hat der heil. Geist erschaffen, sondern er hat ihm aus Maria einen Tempel zur Wohnung zubereitet" (templum, quod habitaret). *Χριστοτόκος* sei die allein entsprechende Bezeichnung für die Jungfrau. „Denn was in ihr empfangen

*) Vgl. zum Folgenden Dogmengesch. I, S. 320 ff.

und von ihr geboren ist, das ist nicht Gott selbst, sondern der Mensch, in welchem Gott", — von einer Geburt Gottes zu reden sei ebenso unsinnig und schriftwidrig, als zu sagen, die Gottheit habe gelitten, Gott sei gestorben oder auferstanden. Denn das alles eignet allein der Menschheit. Nur sofern der Logos von Anfang an und unzertrennlich mit ihm verknüpft sei, heiße Christus auch als Mensch Gott: und nur in diesem Sinne könne man dann auch das mißverständliche *θεοτόκος* tolerieren, propter humanitatem conjunctam Deo. Verbunden aber seien beide durch die Einheit der Würde und Verehrung (*ἰσοτιμία, ἀξία*). Auf diese Gemeinsamkeit der Würde und Anbetung beschränkt Nestorius die Einheit, während er die Naturen auseinanderhält: *χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν*; conjunctionis confiteamur dignitatem, naturas autem et substantias duplices. So lehrt er zwar Einen Christus, welcher Gott und Mensch ist, und eine Verbindung beider zu Einer Person, aber dieser Christus bleibt ein zwiefacher, und diese Person hat einen doppelten Mittelpunkt, denn jede der beiden Naturen ist für sich als selbständig gedacht (duplicem confiteamur et adoremus ut unum; *αὐτὸς ὁ εἷς διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ, ἀλλὰ τῇ φύσει*. Cont. Nest. II. c. 4. 5); die Einheit fällt immer zunächst in das menschliche Bewußtsein, in die subjektive, beide Naturen auf einander beziehende Anbetung *), und davon läßt sich dann ihre objektive Seite: „die Würde, *αὐθεντία*, die ihm Gott verleiht" (c. Nest II. c. 5—8—10), kaum mehr unterscheiden. Der ethischen Willenseinheit, worin die antiochenische Schule noch ein inneres Einheitsband hatte, wird kaum mehr erwähnt. So treibt sie sich in Nestorius aufs Extrem.

Eben deshalb mußte an diesem Punkte die Reaktion des kirchlichen Bewußtseins eintreten; der ganze Zug der christologischen Entwicklung war von Nestorius zu gewaltsam durchbrochen, das praktische Interesse, das in ihr mitgewirkt hatte, zu tief verletzt, als daß der entschiedenste Protest hätte ausbleiben können. Nicht nur die alexandrinische Schule im engern Sinne, sondern alles, was sich ihr in Syrien, in Konstantinopel, im Abendlande anschloß, erhob sich dagegen, und es ist in der That nur eine sehr oberflächliche Betrachtungsweise, wenn man den Sieg dieser Reaktion aus den Machinationen der streitenden Parteien und aus politischen Verhältnissen erklären will. Die innern Gründe gaben den Ausschlag. Diese Gegengründe liegen in den unabweisbaren Konsequenzen der Nestorischen Theorie teils für die Person Christi, teils für das Werk der Erlösung. — Cyrill bekämpft vor allem den nestorianischen Einheits-

---

*) *Ἀσύγχυτον τοίνυν τὴν τῶν φύσεων τηρῶμεν συνάφειαν, ὁμολογῶμεν τὸν ἐν ἀνθρώπῳ θεόν· σέβωμεν τὸν τῇ θείᾳ συναφείᾳ τῷ παντοκράτορι θεῷ συμπροσκυνούμενον ἄνθρωπον.*

begriff: Eine Gemeinschaft der Namen und der Würde begründe noch keine wahre Einheit, noch keine Einheit der Person, und ebensowenig ergebe sich aus einer moralischen Einheit jenes spezifische Verhältnis, wie es in Christo stattfindet, sondern nur ein solches, wie es auch zwischen andern Menschen besteht, wo immer einer dem andern als ein *ἄλλος* gegenübersteht. Gerade das Wesentliche werde dabei bei Seite gelassen und die Verbindung nur gleichsam auf die Nebendinge bezogen (cont. Nest. II, c. 1. 5. 8. III, c. 1). Die *συνάφεια*, die Nestorius der *ἕνωσις* substituiert, setze ein ganz äußerliches Verhältnis (*ὥσπερ ἐστὶν ὡς ἔξωθεν*), ein bloßes Nebeneinander Gottes und des Menschen (*παράθεσιν καὶ πρὸς τόδε τὶ τοῦ δεῖνος ἐγγύτητα*); sie lasse beide so selbständig gegeneinander stehen und einander so fremd bleiben, daß man auf zwei *ἰδικαὶ ὑποστάσεις* geführt werde. Nestorius reiße also den Einen Christus in zwei Personen oder Hypostasen auseinander (*διίστησιν εἰς δύο πρόσωπά τε καὶ ὑποστάσεις, ὁλοτρόπως ἀλλήλων διῃρημένας* a. a. O. II, 1. 8. III, 5), damit aber gefährde er zugleich die wahre Gottheit des Immanuel; denn wir haben nun einen Menschensohn und einen Gottessohn neben oder in einander: einen Menschen, der mit Gott verbunden ist, bei dem der Sohn Gottes nur gleichsam zu Gaste ist (*πρόξενος*), und Gott, der zu diesem Menschen in einer gewissen Beziehung steht (*σχετικῶς συνάπτεται, ἕνωσις σχετική, συνάφεια*). Und ist also dieser Christus ein Mensch wie jeder andere, von den übrigen Heiligen höchstens gradweise unterschieden, nicht aber mit Gott wesentlich und hypostatisch geeint, nicht der natürliche Sohn Gottes, nicht wahrer Gott (c. Nest I, 1. 7 II. praef.) Einen solchen Menschen anzubeten, wäre offenbare Abgötterei. — Wo liegt nun die eigentliche Wurzel dieses gefährlichen Irrtums? Sie liegt darin, daß Nestorius die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes leugnet; dies ist der letzte, tiefste Einwand, auf den Cyrill immer wieder zurückkommt: „Du scheust dich zu sagen, der Sohn Gottes, der Logos sei Mensch wie wir geworden, sei Fleisch geworden, was doch die ganze Kirche bekennt“. C N. II, 8. III, 3. IV, 2.

Dazu kommt nun noch eine ganze Reihe praktischer Konsequenzen. Wie nämlich nach der kirchlichen und insbesondere alexandrinischen Anschauung die gesamte Erlösungsthätigkeit Christi darauf beruht, daß sie Thätigkeit des menschgewordenen Logos, des Einen Christus ist, so verlieren alle Momente derselben ihre Bedeutung, sobald die angenommene Menschheit in nestorischer Weise von dem Logos gleichsam abgelöst, für sich (*ἰδικῶς*) zum Subjekt jener Akte gemacht wird. Es kann dann nicht mehr von einer Erniedrigung, wie sie der Begriff der Menschwerdung fordert, im eigentlichen Sinn die Rede sein; denn für den Logos als Gott kann das keine Erniedrigung sein, daß er (nach Nestorius) seine

Würde einem andern mitteilte, aber auch für den Menschen nicht, daß er mit ihm dieselbe Würde teilt, und ebensowenig kann von einer Erhöhung die Rede sein; denn auch sie ist nur denkbar, sofern sie den Einen Christus zum Subjekte hat, c. Nest. II, 11. Es kann dann ferner nicht gesagt werden, daß der Sohn Gottes für uns gelitten habe, gestorben und auferstanden sei, sondern allein der Mensch — und damit ist unmittelbar die ganze Realität der Erlösung vernichtet: „Hat er nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unser Heil nicht göttlich bewirkt, und war er nur Mensch oder bloßes Organ der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst" (ad Monach. Aeg. Mansi 616). In den mannigfaltigsten Beziehungen führt Cyrill diese Gedanken aus. „Um gerecht zu werden, glauben wir an den, der um unsertwillen den Tod nach dem Fleische erlitten hat. Wenn wir nun an einen Menschen wie wir sind glauben und nicht vielmehr an einen Gott, so ist das Werk (das Opfer Christi) Menschendienst und offenbar weiter nichts" c. N. III, 2. Ferner: „War Christus, wie die Nestorianer meinen, nur ein Mensch für sich, durch die Gleichheit der Ehre und Würde mit Gott verbunden, der Hypostase nach aber abgesondert, so wäre ja das zur Erlösung der Welt gegebene Blut nicht das eigene Blut dessen, der zur Rechten des Vaters sitzt, sondern nur eines solchen, der eine gewisse Beziehung zu ihm hat" M. 861. „Ist er wesenseins mit uns, nicht aber auch mit dem Vater, so sind wir der göttlichen Natur nicht teilhaftig geworden, wir gehören vielmehr nach dem Geschlechte dem ersten Adam an" u. s. w. c. Nest. III, 3. Dasselbe gilt auch von dem Hohenpriestertum, von dem Opfer, von der Vertretung Christi im Himmel, denn die mittlerische Bedeutung aller dieser Akte fällt dahin, wenn sie bloß dem Menschen für sich (ἰδικῶς) angehören. Ausführlich weist dies Cyrill nach. Ein ganz besonderes Gewicht legt er endlich in diesem Zusammenhang auf Taufe und Abendmahl. Von jener sagt er: „Die, welche den Einen Christus und Sohn in zwei Söhne trennen, ... mögen uns doch berichten, auf wessen Tod wir getauft sind. Sind wir lediglich auf den Logos getauft, so schreiben wir offenbar der an sich unvergänglichen Natur Vergänglichkeit und dem wesentlichen Leben den Tod zu. Sagen sie aber: auf den Tod des vom Weibe Geborenen als solchen und lediglich nach seiner menschlichen Seite betrachtet, wie können sie sich dann dem Bekenntnis seiner Zusammengehörigkeit mit dem Vater und dem heil. Geiste entziehen, indem ja (außerdem) der aus Gott dem Logos Geborene (der Wiedergeborene) um die wahre Sohnschaft gebracht wird, wenn nämlich der dem Tode unterworfen sein soll, in dessen Tod wir getauft werden? Notwendig muß man also annehmen, daß der Logos menschgeworden am Fleische gelitten habe, denn wir sind so auf seinen Tod getauft, daß es ein und derselbe Sohn ist, welcher nach der Natur der Gottheit leidlos ist, leidensfähig aber nach dem Fleische". M.

872. ebd. 668. Vom Abendmahl aber heißt es: „Was essen wir da? freilich nicht die Gottheit, sondern das Fleisch, und dies Fleisch hat die Kraft lebendig zu machen, weil es das eigene Fleisch dessen ist, der selbst das Leben ist, und der dem mit ihm geeinten Fleische seine Lebenskraft mitteilt. Löst man aber das Wort von der realen Einheit mit dem Fleische los, dann kann es nicht mehr lebendigmachend sein" c. Nest. IV, 5, vgl. Mansi 878. —

In jener falschen Scheidung habe denn auch die Polemik des Nestorius gegen das *θεοτόκος* ihren Grund: „Du würdest ohne Zweifel der rechten Lehre beitreten, wenn du bekennen wolltest, daß Christus wahrhaftig Gott und Einer ist, nicht geteilt in einen Menschen für sich und in einen Gott für sich, sondern einer und derselbe das Wort aus Gott dem Vater und Mensch, wie wir, aus dem Weibe geboren, ohne deshalb aufzuhören Gott zu sein" c. N. I, 1.

Dies sind die Konsequenzen seiner Christologie. Nestorius selbst hat sie freilich weder gezogen noch anerkannt; er behauptet vielmehr fortwährend sowohl die Gottheit als die persönliche Einheit Christi, aber die Art, wie er sich über die Vereinigung erklärt, läßt es eben doch zu keiner wirklichen Einheit kommen. Sein Christus ist eine Person, die, ich will nicht sagen, die menschliche Natur zum eigentlichen Subjekte hat, denn so denkt er es nicht, wohl aber zwei Ich, zwei Subjekte in sich befaßt, und von da aus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinandergeht. Insofern liegen dann doch alle die Konsequenzen, die Cyrill daraus zieht, in seiner Lehre: sie greift zerstörend in die Thatsachen des christlichen Bewußtseins ein.

Ihnen gegenüber konnte die Entscheidung in dem großen Streit, der nunmehr die ganze Kirche bewegte, nicht zweifelhaft sein. Das ephesinische Konzil vom Jahre 431 verurteilte den Nestorius sammt seiner Lehre. Und damit vollzog es ein Gesamturteil der Kirche. Denn obwohl die Verwerfung zunächst von der alexandrinischen Richtung, die die Majorität auf dem Konzil bildete, ausging, so stimmte doch auch die Mehrzahl der Orientalen teils jetzt schon teils später zu. So weit sie von der Lehre Cyrills entfernt waren, so wollten doch auch sie keineswegs so weit gehen als Nestorius; am wenigsten die Konsequenzen auf sich nehmen, die man aus seinem System ziehen konnte. Hatte ihm doch der Patriarch Johann von Antiochien, der Vertreter der Orientalen, schon zuvor im Namen mehrerer Bischöfe geschrieben: „Es ist eine übertriebene Sorgfalt, aus Furcht vor irrigen Auslegungen das Gewissen der Brüder gering zu schätzen, und ohne Grund dadurch zu beunruhigen, daß wir einen Ausdruck (das *θεοτόκος*) verwerfen, dessen gute und richtige Bedeutung doch von uns gebilligt wird. Denn wenn wir die Sache selbst, die damit bezeichnet wird, nicht annehmen wollten, so würden wir hin-

sichtlich der Menschwerdung des Eingebornen in großen Irrtum verfallen; mit der Verwerfung des Namens würde auch der Begriff der Sache fallen und mithin folgen, daß es weder Gott sei, der für uns in die Welt gekommen, noch daß Gott das Wort sich selbst zur Knechtsgestalt entäußert und uns damit den höchsten Beweis unendlicher Liebe gegeben habe" (Mansi IV, 1065). Auch haben ja die Orientalen etwas später sich der alexandrinischen Richtung genähert und in die Verdammung des Nestorius eingewilligt. So können wir denn die Ausschließung jenes äußerlichen Verhältnisses beider Naturen in Christo, wie es in der *συνάφεια* seinen charakteristischen Ausdruck hat, als das allgemeine negative Resultat dieses Konzils bezeichnen.

[Allein eine kirchliche Sanktion der Cyrillischen Lehre selbst war damit noch keineswegs ausgesprochen. Fanden auch seine Synodalschreiben im allgemeinen Billigung, so waren doch damit noch keine positiven Festsetzungen getroffen. Und die Orientalen zeigten sich als entschiedene Gegner des Cyrill], auch solche, die keineswegs mit Nestorius gehen wollten, Johann von Antiochien und Theodoret an der Spitze. Es fragt sich also, ob und worin etwa auch die Cyrillische Christologie noch mit einem Mangel behaftet sei. Fassen wir sie näher in's Auge. Von den drei Ausstellungen der Gegenpartei: erstlich, daß sie eine Vermischung der Naturen in Christo statuiere (*σύγχυσις*) und damit die Wahrheit beider aufhebe, zweitens, daß sie seine Menschheit apollinaristisch verkürze, endlich, daß sie den Logos an dem Leiden des Fleisches teilnehmen lasse und so die Gottheit verendliche und ihr Unwandelbarkeit gefährde *), von diesen drei Ausstellungen trifft keine zu. Denn was die erstere betrifft, so hat sich nicht nur Cyrill selbst fortwährend dagegen als gegen eine Entstellung seiner Lehre verwahrt: sein Begriff von der Menschwerdung schließt wirklich eine solche Vermischung aus. Denn obwohl in die hypostatische Einheit mit dem Logos aufgenommen, bleibt ihm die menschliche Natur doch, was sie ist, „ein anderes (*ἄλλο*) als die Gottheit, nur nicht ein anderer (*ἄλλος*)", und ebenso bleibt ihm auch der Logos unwandelbar, was er ist. Ep. (ad Nest. M. 1073. „Auch nach geschehener Vereinigung schließe er den Unterschied des Vereinigten nicht aus, sondern beide, der Logos und das angenommene Fleisch, verhalten sich in Christo wie in uns Seele und Leib" ad Succ. 143. 147). Noch weniger begründet ist der zweite Vorwurf; denn Cyrill verstand, wie schon aus dem Bisherigen erhellt, unter *σάρξ* die von einer *ψυχὴ λογικὴ* beseelte Leiblichkeit, die vollständige menschliche Natur und sprach selbst die Verwerflichkeit des damals bereits überwundenen Apollinarismus aus, M. IV, 639. Auch der dritte trifft, wie sich hernach zeigen wird, nicht. — Nicht an dieser Seite liegt

*) So namentlich Theodoret im Eranistes.

der Mangel des Cyrill. Systems, sondern da, wo auch seine Tiefe und Stärke. Sein Grundgedanke war der einer realen organischen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Christi, einer Einheit, die den Unterschied nicht absorbiert, sondern in sich hat, aber als vermittelten. Dies erhellt schon aus seinem Begriff der Menschwerdung oder Fleischwerdung (s. oben S. 374 f.), es erhellt noch näher aus der Analogie mit dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, auf welches er immer wieder zurückkommt (M. 652. 1074. 1077) *), und die ihm nicht bloß ein Gleichnis ist. Er führt es in der Hauptstelle Ep. ad Succ. 142 so aus: „Es gibt in Wahrheit eine fleischgewordene Natur des Logos. Denn wenn es nur Einen Sohn gibt, nämlich den wesentlich und wahrhaftig aus Gott dem Vater stammenden Logos, den geheimnisvoll geborenen, und wenn dieser dann, indem er Fleisch, nicht unbeseeltes, sondern mit vernünftiger Seele beseeltes annahm, als Mensch von einem Weibe geboren hervorging, so wird er deshalb nicht in zwei Personen oder Söhne geteilt werden dürfen, sondern er ist Einer geblieben, nur nicht fleischlos und außerleiblich, sondern vermöge der Einigung den Leib als eigenen unzertrennlichen besitzend. Damit erklärt man sich noch keineswegs für eine Mengung oder Vermischung oder dergleichen; es ist das mit nichten eine aus solcher Prämisse sich ergebende notwendige Folgerung. ... Wir unterscheiden in dem Menschen zwei Naturen, die der Seele und die des Leibes; aber indem wir sie in der Abstraktion unterscheiden und wie in subtiler Anschauung der spekulativen Vorstellung den Unterschied festhalten, reißen wir die Naturen doch nicht auseinander, noch messen wir ihnen an sich in ihrer Trennung die Kraft bei, das Wesen des Menschen zu konstituieren, sondern wir fassen sie als einem Subjekte zugehörig (*τὰς φύσεις ἑνὸς εἶναι νοοῦμεν*), so daß die zwei nicht mehr zwei sind, sondern beide zusammen Ein lebendiges Wesen bilden". So wahrhaft organisch denkt Cyrill die gottmenschliche Einheit. Deshalb ist ihm weder die Menschheit Christi unvollständig oder ein bloßes Accidenz der Gottheit, noch ist ihm der göttliche Logos an sich „das eigentliche Subjekt dieser Person", sondern es ist der menschgewordene, die gottmenschliche Hypostase, gleichwie ihm das Subjekt des Menschen weder die Seele noch der Leib an sich ist, sondern die aus beiden bestehende Einheit.

Auf Grund solcher persönlichen Einheit und innerhalb derselben sucht nun Cyrill weiter ein gegenseitiges Verhältnis beider Seiten zu gewinnen, vermöge dessen sich der Logos ganz dem von ihm assumierten

---

*) *Οὐδὲ γὰρ ἔστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς, κἂν ἐκ δυοῖν νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηνεγμένος, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ' εἷς ἐξ ἀμφοῖν.*

Fleische mitteilt, und hinwiederum alles Menschliche, insbesondere das Leiden der Menschheit sich zu eigen macht.

Mit dieser κοινοποιΐα, οἰκείωσις und ἰδιοποίησις, wie er es nennt, ist es ihm voller Ernst; sie ist wie das Postulat seines Einheitsbegriffs, so die Bedingung der Welterlösung. Er sagt de recta fide (Mansi 670 und de inc. unig. T. V. 707): „daß der Logos seinem Fleische die Herrlichkeit göttlicher Wirkungsweise mitteile, hinwiederum aber was dem Fleische zukommt gemäß der ökonomischen Vereinigung in seine göttliche Natur aufgenommen habe"; und ebendaselbst: „vermöge der ökonomischen Vereinigung fasse er die ἰδιώματα beider Naturen in Eins zusammen." Daher stellt er den Satz auf: „die Ausdrücke (φωναί), die Christus in den Evangelien braucht, verteilen wir nicht unter zwei Substanzen oder Personen, sondern wir glauben, daß sowohl diejenigen, die der Menschheit, als auch die, welche der Gottheit zukommen, Einem und demselben zugeschrieben werden müssen; denn der Eine Christus ist nicht zwiefach (διπλοῦς), ob er gleich aus zwei verschiedenen Wesenheiten (πράγματα) erkannt wird, die zu einer unzertrennlichen Einheit verbunden sind" (ad Nest. M. 1078). Und diese Übertragung der Prädikate ist dem Cyrill keine bloß nominelle, weder nach der einen noch nach der andern Seite, es ist eine communicatio idiomatum im eigentlichsten Sinne. Denn durch die Teilgebung des Logos ist die menschliche Natur in Christo erhöht zu göttlicher Würde, auf den Stuhl der höchsten Erhabenheit gesetzt, so daß auch ihr das Wort des 110. Psalmes gilt: Setze dich u. s. w.; sie ist von den Kräften der Gottheit durchdrungen und beseelt, zum mitwirkenden und mitteilenden Organ derselben geworden; selbst die Wunder thut nicht der Logos für sich, sondern der Mensch-gewordene Sohn Gottes (de inc. unig. 707). Noch mehr: „Man hat ihm auch als Fleischgewordenem die absolute Priorität (τὸ πρεσβύτατον, das absolute Alter) zuzusprechen, da Gott von Wesen mit dem Fleische geeint ist, und da er an den Vollkommenheiten (ἀγαθά) der eigenen Natur den eigenen Leib (das eigene Fleisch) teilnehmen zu lassen gewohnt ist" 711. Hinwiederum ist auch alles was dem Fleische zukommt, dem Logos zu eigen geworden: Geburt, Niedrigkeit, Schwachheit, das Lernen, das Beten, das Hungern, das Dürsten, das Leiden und der Tod sind immer zugleich auf die göttliche Natur zu beziehen (a. a. O. 707. 712. 749. 775 und Tom. V. P. II. Homil. XVII, 226. 228 *), auch die Zustände und Leiden der Seele; denn er mußte uns in allem gleich sein, um unser barmherziger Hoherpriester zu werden, wie Cyrill mit Nachdruck betont. Selbst das allmähliche, geistleibliche Wachstum, die Unterwerfung unter das Gesetz, der

*) Vgl. oben S. 374 f.

Gehorsam, die Vollendung durch Leiden, was zunächst auf die Seite der Menschheit fällt — das alles bleibt dem Logos als dem menschgewordenen nicht fremd. Kurz, eines und desselben ist das Geborenwerden, das Leiden und Auferstehen, die Herrlichkeit und die Niedrigkeit, das ewige Sein und das Sterben, die Erniedrigung und die Erhöhung (vgl. c. Nest. II, 3 Dial. IX, 727. 758). So strebt Cyrill, und das ist das Große, ächt Kirchliche an ihm, nach einer intensiven und allumfassenden Durchbringung beider Seiten Christi — aber er bleibt auf halbem Wege stehen. In dem Moment, wo er sie ausgesprochen hat, zieht er den Fuß wieder zurück. Denn allen den angeführten Äußerungen geht immer die Restriktion zur Seite, daß der Logos auch als der menschgewordene seine absolute Unveränderlichkeit, Erhabenheit und Herrlichkeit bewahre (*ἄτρεπτος ἡ τοῦ λόγου φύσις*), daß er nicht selbst in das Werden und Leiden eingehen könne, auch innerhalb der Union sei er von demselben unberührt geblieben — er habe leidlos gelitten (*ἀπαθῶς ἔπαθε* M. 858. 1003. ff. 1005. 1076: *ἐν τῷ σταυρωθέντι σώματι τὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἀπαθῶς οἰκειούμενος πάθη* c. Nest. V. c. 4). Während es auf der einen Seite heißt: „Man dürfe das successive Wachstum an Alter und Weisheit nicht dem Menschen allein vindizieren, denn das heiße den Einen Christus in zwei zerteilen — Er, der Ewige, habe es ökonomisch auf sich genommen", so steht doch hart dabei: „ob er wohl an Alter und Weisheit zunahm, ist doch der Logos selbst nicht an Weisheit gewachsen, welcher vielmehr die Weisheit selber ist" (T. V. XVII, 230 und Thes. 250). Wir sehen: so sehr Cyrill nach einer persönlichen Einheit ringt, so sehr er sich anstrengt, um das Göttliche ganz in das Menschliche zu verflechten, es will doch nicht vollständig gelingen — die Mittel, die er anwendet, reichen nicht aus.

Wo liegt also der Mangel seiner Christologie? Er liegt darin, daß er die Einheit noch nicht intensiv genug gefaßt, das Göttliche noch nicht tief genug in das Menschliche hineingebildet hat, darin, daß er Beides noch nicht völlig zur Einheit eines Subjekts zusammengehen läßt, weshalb er auch für die natürliche Lebensentwicklung des Mittlers keinen rechten Raum gewinnen kann, was freilich ohne eine *κένωσις* des Göttlichen nicht möglich ist. Wie nahe ist Cyrill daran, wenn er einmal auf die Frage, wie denn die menschliche Natur die unendliche Gottheit fassen könne, antwortet, „die göttliche Natur macht sich erträglich (*οἰστήν*) für die menschliche", und ein andermal: „indem der Logos die menschliche Natur annahm, ließ er sich durch die Schranken der Menschheit bedingen" *ἠφίει τοῖς μέτροις τῆς ἀνθρωπότητος ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν* Dial. IX, 760) *); „menschwerdend hat, er das aus

*) Die ganze merkwürdige Stelle lautet so: „Wenn laut Exod. 33, 20 Gott

Gott geborne Wort, sich der fleischlichen Geburt unterzogen und die Gesetze unserer Natur nicht verschmäht" (c. Nest. 1, 2 vgl. Apol. bei Mans. V, 131) oder wenn er den Logos als das Subjekt der Menschwerdung, die Menschwerdung als Entäußerung (*αὐτὸς ὁ λόγος καθῆκεν ἑαυτὸν εἰς κένωσιν*) faßt und nun fortfährt: „Das Volle hat sich entäußert, das über die Knechtsgestalt Erhabene hat die Knechtsgestalt angenommen, derjenige ist den Menschen ähnlich geworden, welcher das, was er wurde, zuvor noch nicht war" Mansi 824. Aber sein starrer Gottesbegriff, den er übrigens mit seiner ganzen Zeit teilte und die daraus entstehende Furcht, die Unveränderlichkeit und Absolutheit des Logos zu gefährden, hindert ihn, diesen tiefen Gedanken weitere Folgen zu geben. Es kommt im Grunde nur zu einer Erhebung der Menschheit in die Gemeinschaft der Gottheit, zu einer Durchdringung und Vergöttlichung jener durch diese, welche unmittelbar mit der Menschwerdung eintritt; sie selbst, die Gottheit, bleibt unwandelbar in ihrer Unumschränktheit, Herrlichkeit und Überweltlichkeit, der Logos leidlos, auch bei dem Leiden des assumierten Fleisches, allwissend auch bei dem Nichtwissen, das seiner Menschheit beiwohnte, allgegenwärtig Himmel und Erde erfüllend, während er doch in seiner Totalität Mensch geworden ist. Mansi 1074. Hom. XVII, 226. 230. — Von hier aus drohte dann die Einheit doch wieder entweder aus einander zu gehen, oder aber das Menschliche seine volle Wahrheit zu verlieren. Es konnte, weil das Göttliche noch nicht tief genug darein hineingebildet war, bei dem Übergewicht desselben, einen doketischen Schein gewinnen. Nicht als ob Cyrill selbst einen Doketismus gelehrt hätte, aber er konnte sich hier anschließen.

Diesem Stand des Dogma gegenüber hatte dann auch die Gegenpartei, als deren bedeutendster Vertreter Theodoret zu nennen ist, ihr Recht.

---

zu schauen für den Menschen unerträglich ist und ihm zu nahen unmöglich, wie erklären wir uns da den Zusammentritt göttlicher und menschlicher Natur in Christo? Darauf antworte ich, daß der Hergang der Vereinigung ein in jeder Beziehung für uns unfaßbarer ist, aber er vollzog sich göttlicher Weisheit gemäß, indem Gott seine eigene Natur so in die Erscheinung eintreten ließ, daß er sie dem auf's Äußerste Schwachen (der menschlichen) erträglich machte. Dieses staunenswerte Geheimnis offenbarte Gott im augenfälligen Sinnbild, indem dem Mose auf dem Gottesberge Horeb der Engel des Herrn in dem Dornbusch erschien, der in Feuer brannte und doch nicht verbrannt ward. . . Es war der Herr selber, welcher in Gestalt des Feuers den Strauch ergriff, ganz und gar durchglühte und doch nicht verbrannte — gewiß eine unbegreifliche That, da ein Strauch ein so zarter und leichtentzündlicher Stoff ist. Wie dort der Dornbusch fähig gemacht war, das Feuer auszuhalten, so auch unsere Natur die Allerhabenheit der Gottheit; beide Naturen sind in Christo zusammen gekommen, und er ist der Eine Immanuel in beiden." — Hier schlägt also der obige Gedanke in das Gegenteil um: die Gottheit macht die Menschheit fähig, sie zu fassen.

Sie erhob sich eben jetzt nach dem teilweisen Sieg der Cyrillischen mit Macht, und stellte ihr im Interesse für die Realität der Menschheit Christi eine Theorie entgegen, in der die altantiochenische wiederklingt, jedoch unter der Rückwirkung jener schon bedeutend modifiziert. Denn es war darin die *συνάφεια* aufgegeben und das *θεοτόκος* zugestanden, aber auch die *ἕνωσις φυσική* sammt der *μία φύσις* abgelehnt und dagegen eine Zweiheit der Naturen in der Einen Person Christi bekannt und das Verhältnis beider als „unvermischt" bezeichnet (*ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοια*). Es ist dies dieselbe Richtung, die sich in dem sogenannten orientalischen Symbol (330) einen Ausdruck gegeben hat*) und unter der Mehrzahl der morgenländischen Bischöfe die Herrschaft gewann. Sie erstarkte in dem Maße, als nunmehr auch das andere Extrem, und zwar aus der Schule Cyrill's heraus, geschichtlich hervortrat.

Diese fuhr nämlich nicht nur fort, die „Eine fleischgewordene Natur des Logos" gegenüber der Zweiheit der Naturen zu urgieren, manche redeten auch von einer Vermischung und Verwandlung (*σύγχυσις καὶ τροπή*), was jetzt keinen so unbefangenen Sinn mehr hatte, wie früher (Dogmengesch. I, S. 342 f.). Der Archimandrit Eutyches aber gab dieser Richtung einen bestimmten Ausdruck durch die Behauptung, daß Christus dem Fleische nach mit uns nicht gleichwesentlich gewesen sei: *μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν* (Mansi VI, 700); er habe zwar ein *σῶμα ἀνθρώπινον*, aus der Jungfrau, aber dieser Leib sei (nach der Menschwerdung) nicht *σῶμα ἀνθρώπου*. Im Zusammenhalt damit erschien nun die eigentliche Thesis des Archimandriten: „vor der Einigung sei unser Herr aus zwei Naturen gewesen (*ἐκ δύο φύσεων*), nach der

*) Es lautet so: *ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε. διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν· τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.* Cyrill selbst hatte sich zur Unterzeichnung desselben, obwohl in seinem Sinne, verstanden – ob ohne Verleugnung seiner eigenen Überzeugung? S. Dogmgesch. I, S. 340 f.

Vereinigung aber bekenne er Eine Natur", in einem weit bedenklicheren Sinne als bei Cyrill, um so bedenklicher, als Eutyches die Menschheit in der Leiblichkeit aufgehen zu lassen schien. Denn hat er auch nicht gelehrt, was ihm Theodoret Schuld gibt, die Menschheit sei von der Gottheit absorbiert worden, wie ein Honigtropfen von dem Meer, in das er hinabsinkt, so nimmt er doch eine Art Verwandlung der menschlichen Substanz in die göttliche oder doch eine solche Durchdringung an, wodurch jene um ihre Realität gebracht wird. Und damit wird aus Christus ein Wesen, das weder wahrhaft Gott noch wahrhaft Mensch ist. Insofern hat Theodoret nicht so unrecht, wenn er hier die Wiederkehr doketischer, gnostischer, apollinaristischer Irrtümer erblickt und den Eutyches beschuldigt, er lehre keine wirkliche Menschwerdung, kein wahres menschliches Leiden, Sterben, Auferstehen des Herrn; ist aber Christus nicht im vollen Sinne Mensch wie wir, und sein Thun kein wahrhaft menschliches, dann geht auch die erlösende Bedeutung desselben für uns verloren (Fabul. haer. IV, 13. Eran. II, 85. 117). Überhaupt trifft hier ein Teil der Ausstellungen, welche die Orientalen an der alexandrinischen Lehre machten: Transsubstantiation der menschlichen Natur in die göttliche, Verkümmerung ihrer natürlichen Entwicklung u. s. w. Deshalb mußte nun auch das Recht der andern Seite gewahrt werden, und dies geschah wieder zunächst negativ. Eine Synode zu Constantinopel (448) verwarf die Lehre des Eutyches *), und ob es wohl nur eine Partikularsynode war, so hat sie doch damit ein gemeingültiges Urteil gesprochen; selbst das Ephesinische Konzil v. Jahr 449 vermochte nicht, es faktisch umzustoßen, und das Chalcedonische hat es bestätigt. Der Eutychianismus blieb von der Kirche verworfen gleich dem Nestorianismus.

Nachdem so die beiden gleich irrigen Extreme ausgeschlossen waren, konnte man daran gehen, das Dogma zu einem (vorläufigen) Abschluß zu bringen. Denn so schroff auch noch immer beide christologische Richtungen einander entgegenstanden (die sogenannte Räubersynode), so viel hatte sich doch in den bisherigen Kämpfen herausgestellt, daß es ebenso irrig sei, eine Vermischung als eine Trennung der beiden Naturen in Christo zu statuieren, daß man ebenso entschieden die Realität und Vollständigkeit der Gottheit als der Menschheit, ebensosehr den wesentlichen Unterschied als die innigste persönliche Einheit beider festhalten müsse.

*) Die Mitglieder dieser Synode gehörten nicht zu sogenannten Orientalen; sie wiederholten die Verdammung des Nestorius, sie billigten selbst die Cyrillischen Anathematismen. Auch handelte es sich hier nicht bloß um die zwei Naturen, sondern die Frage lautete so: confiteris duas naturas post incarnationem et consubstantialem nobis esse Christum secundum carnem, an non? Auf letzteres wurde besonders Gewicht gelegt und Eutyches als Valentinianer und Apollinarist verdammt. Mansi VI, 741. 742.

Hierin war man auf beiden Seiten eins; sobald man eines dieser Momente einseitig auf Kosten des andern hervorgehoben hatte, waren die bedenklichsten Konsequenzen für Christi Person und Werk hervorgetreten; man sah sich jedesmal bis an die Gränzen längst verworfener Häresien zurückgeführt*). Dem berühmten Sendschreiben Leo's gebührt das Verdienst, diesen Sachverhalt klar ausgesprochen, das Irrige nach beiden Seiten mit Sorgfalt ausgeschieden und das gemeinsam Anerkannte als die rechte Mitte bezeichnet zu haben. Das Chalcedonische Konzil von 451 aber hat diesen gemeinkirchlichen Konsensus symbolisch fixiert. Das Bekenntnis, das es aufgestellt, wiederholt in der Einleitung zunächst das Nicänische und Constantinopolitanische Symbol, als die festen, an sich ausreichenden Normen des Glaubens, so jedoch, daß es dabei „zugleich die Bestimmungen der Ephesinischen unter Cyrill und Cölestin gehaltenen Synode anerkennt", verwirft hierauf sowohl diejenigen, welche das Mysterium der Menschwerdung des Herrn zu zerreißen wagen und der Jungfrau das Prädikat der *θεοτόκος* entziehen, als auch diejenigen, welche eine Vermischung und Ineinandergießung aufbringen und unverständig genug behaupten, daß die Natur des Fleisches und der Gottheit Eine sei**) . . . und fährt sodann fort: „Den heiligen Vätern folgend lehren wir und bekennen Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, wesensgleich uns nach der Menschheit . . . vor den Aeonen aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen derselbe geboren aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin nach der Menschheit: Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen in zwei Naturen***), unvermischt, unverwandelt, ungetrennt erkannt, so daß nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist durch die Einigung, sondern vielmehr die Eigentümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person oder Hypostase zusammenlauft; nicht Einen in zwei Personen zertrennten, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, der Gott das Wort und der Herr Christus ist." — Betrachtet man dieses Symbol an sich, so bezeugt es nur, was von Anfang an Gemeinglaube der Kirche war; es nimmt die Errungenschaften der ganzen bisherigen Bewegung

---

*) Cyrill und Theodoret, Alexandriner und Orientalen verwahren sich gleichmäßig dagegen. Man vergl insbesondere Theodoret Eran. II.

**) *μίαν εἶναι φύσιν τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος* — man bemerke den vorsichtigen Ausdruck, Mansi VII, 113.

***) — *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων* (nach einer andern Lesart *ἐν δύο φύσεσιν*) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον* u. s. w.

in sich auf und schließt die beiden gleichirrigen Extreme aus. Gerade darum ist es dem Symbol zu thun. Daher seine vorherrschend negative Form, daher das ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως. Was es Positives aufstellt, ist nur die Einheit der Person, als der Einheitspunkt, in den die beiden Naturen zusammengehen (σωζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης), wie es später das Athanasianum ausdrückt: unus Christus, non confusione substantiarum sed unitate personae. Indem so das Bekenntnis dem gemeinsam Anerkannten einen Ausdruck gibt, hält es sich noch über dem Konflikt der Schulen. Denn es sagt mit dem allem nichts, worüber man nicht von beiden Seiten einverstanden gewesen wäre; selbst die Zweiheit der Naturen enthält nichts wesentlich Neues, sofern doch von jeher und auch von Seiten der Alexandriner anerkannt war, daß innerhalb der unio die beiden Seiten ihre Eigentümlichkeit bewahren. Vgl. S. 375. 383. Nur legt es allerdings ein größeres Gewicht auf den Unterschied, als die kirchliche Anschauung der vorangehenden Stadien — obgleich nicht im Gegensatz gegen die persönliche Einheit, sondern um die Realität der Menschheit Christi zu wahren.

Es kann dies gewißermaßen als ein Eingriff in den bisherigen Zug des Dogma, als ein Aufenthalt für seinen Fortschritt erscheinen; aber es war gegenüber dem Eutychianismus ein notwendiger Anhalt, eine Mahnung an das Dogma, auf seinem weitern Wege jenes so wesentliche Moment nicht zu verkürzen. Denn nur unter Festhaltung desselben kann die Einheit der Person richtig bestimmt werden.

Im Zusammenhang mit der ganzen christologischen Entwicklung betrachtet, müssen wir daher das Chalcedonische Symbol als den richtigen Abschluß des Dogma bezeichnen.

Und dabei wollen wir nicht vergessen, daß das treibende Prinzip derselben das Bewußtsein der Erlösung gewesen ist. Wir haben daran zugleich eine Bestätigung für unsere eigene Darlegung; jeder Satz derselben hat sich geschichtlich bewährt.

Allein dieser Abschluß war nur ein vorläufiger. Denn so wohl bemessen an sich die chalcedonischen Schlüsse waren, die innere Differenz der beiden gegensätzlichen Richtungen haben sie nicht ausgeglichen; die Synode hat sie vielmehr geflissentlich stehen lassen und sich begnügt, nur die falschen Extreme abzuschneiden. Dies führt uns noch einmal auf die berühmte Epistola Leo's an Flavian, welche, auf der Räubersynode abgewiesen, zu Chalcedon den Ausschlag gegeben hat*). Sie tritt mit ihren näheren Bestimmungen überwiegend auf die Seite der Orientalen. Denn zwar hebt sie die großen Hauptpunkte trefflich hervor: „Der wahre

*) Bei Mansi V, 1366; ein Auszug bei Münscher I. S. 302.

Gott ist geboren in eines wahren Menschen ganzer und vollständiger Natur — in integra veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris“, fährt dann fort: salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, und schreitet von da bis zu einer wirklichen Subjektseinheit vor: „Der Ewige ist in der Zeit geboren, der leidensunfähige Gott hat es nicht verschmäht ein leidensfähiger Mensch zu werden, der Unsterbliche nicht, sich den Gesetzen des Todes zu unterwerfen“; allein nicht nur tritt dem sogleich der Satz entgegen, daß der Sohn dennoch die väterliche Glorie nicht verlassen habe, nicht nur bleiben beide Reihen von Aussagen ganz unvermittelt neben einander stehen, sondern, wenn es sich nun darum handelt, das Verhältnis der einzelnen Funktionen zu den beiden Naturen zu bestimmen, — und darauf kommt es Leo am meisten an — da läßt er beide Formen (= Naturen) nur in Gemeinschaft mit einander handeln, dergestalt, daß das Wort thut, was des Wortes ist, und das Fleisch vollbringt, was des Fleisches ist: „agit enim utraque forma cum communione alterius quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est *). Die Niedrigkeit gehört seiner Menschheit, die Erhabenheit seiner Gottheit an; die eine glänzt durch Wunder, die andere unterliegt den Mißhandlungen; jene offenbart sich in der Speisung der fünf Tausende, dieser ist das Hungern, Dürsten, Müdewerden eigen.“ Noch mehr: „Wie es nicht derselben Natur zukommt, den verstorbenen Freund zu beweinen und den begrabenen kraft eines Wortes in's Leben zurückzurufen, so kommt es auch nicht derselben Natur zu zu sagen: Ich und der Vater sind Eins — und zu sagen: der Vater ist größer denn ich. Denn obgleich in Christo Eine Person Gottes und des Menschen ist, so ist es doch eine andere Seite (aliud est unde etc.), von welcher die beiden gemeinsame Schmach, und eine andere, von welcher die beiden gemeinsame Herrlichkeit ausgeht.“ So verteilte Leo die Thätigkeiten an die beiden Naturen; er lehrt zwei nebeneinander hergehende Reihen von Akten, die zwar ihren gemeinsamen Einheitspunkt in der Person haben, deren eine aber immer von dem Göttlichen, der andere von dem Menschlichen ausgeht. Verfolgt man die Konsequenz dieser Aussagen rückwärts, so halten sie die Naturen wie zwei selbstständige Zentra auseinander und zerstören die Lebenseinheit der Person. Werden auch nicht zwei Subjekte gelehrt, so geht doch die ganze Darstellung darauf hinaus. Jedenfalls kommt also in dem Sendschreiben die Einheit der Person nicht zu ihrem Rechte.

---

* Forma, aus Phil. 2, 6, ist ihm identisch mit natura; sein Begriff der Natur derselbe wie bei allen VV.

Die Synode hat nun zwar diese Schrift als Norm der Orthodoxie sanktioniert, aber sie hat es nicht gethan, und konnte es auch nicht durchsetzen, ohne zugleich der Cyrillischen, zahlreich vertretenen Richtung Rechnung zu tragen. Und dies geschah teils durch die Erinnerung an das Ephesinische Konzil, teils durch die ausdrückliche Anerkennung der Sendschreiben des Cyrill an Nestorius und an die Orientalen; letztere sanktionierte die Synode „zur Widerlegung des Nestorischen, den Brief Leo's zur Widerlegung des Eutychianischen Irrtums" *). . . So hat sie also eigentlich beide Lehrbegriffe gebilligt, oder vielmehr die Gegensätze bezeichnet, welchen gegenüber sie beide gebilligt wissen wollte. Das Symbol selbst aber, „von Vertretern der verschiedenen Parteien" verfaßt, steht über beiden; nicht als die höhere Einheit derselben, sondern nur so, daß es beiden gleichsam die Grenzlinie zieht, innerhalb deren sie eine Berechtigung in der Kirche ansprechen dürfen, während es selbst für eine zweifache Fassung Raum läßt. Der Abschluß, zu welchem hier das Dogma gekommen ist, ist also erst ein vorläufiger; es trägt den Impuls zu einer weiteren Entwicklung in sich.

Die mannichfaltigen Versuche, welche in dieser Hinsicht noch die alte Kirche gemacht hat, führten jedoch nicht wesentlich über das Chalcedonense hinaus. Sie zeigen nur, daß jede der bezeichneten Richtungen in der Isolierung von der andern auf bedeutende Abwege gerät, und deuten höchstens den Punkt an, wo die künftige Vermittlung zu suchen sein wird. Auf der einen Seite bildete sich nämlich die Lehre von der Einen Natur in dem sogenannten Monophysitismus, der sich noch lange Zeit innerhalb der Kirche hielt, und zwar in einer zwiefachen Strömung fort, dergestalt, daß die eine, an Cyrill anschließend, innerhalb der Einen Natur den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen zu erhalten suchte (Severus, Philoxenos), die andere, dem Eutyches folgend, jeden Unterschied aufhob und darüber in doketische Theorien, ja bis zur Negation der Leidensfähigkeit und Kreatürlichkeit des menschlichen Wesens Christi geriet **). Dagegen entwickelte sich in der Kirche die Lehre von beiden Naturen abermal in zwei Strömungen so, daß die Monotheleten die Einheit, die ihnen durch die starke Betonung des Unterschiedes gefährdet schien, auf dem Gebiete des Wirkens und Wollens wiederzugewinnen suchten, während der Dyotheletismus die Konsequenzen der Theorie Leo's auch auf den Willen anwendete und so zwei natürliche

---

*) Mansi VII. 109. Ueber den Inhalt der Epist. L. muß ich noch immer wie in den christologischen Beiträgen S. 19 f. urteilen und trete deshalb dem Urteil Dorner's bei: „Mit einer Lehre von einer realen communicatio idiomatum, wie sie die lutherische Kirche lehrt, ist Leo's Brief nicht im Einklang". Die Entwicklung des Dogma war noch nicht bis dahin fortgeschritten.

**) Vgl. Dogmengesch. I. S. 356 ff., über den Monotheletismus S. 363 ff.

θελήματα und zwei *ἐνέργειαι* in dem Einen Christus setzte (Synod. Trull. 680). Aber sobald nun der Adoptianismus dieselben Konsequenzen in die Person selbst hineintrug, gelangte er zu einer Art von Doppelpersönlichkeit, zu einem doppelten Subjekt; denn die Einheit, die ihm übrig blieb, war nur das Band zwischen einem Gottessohne und einem Menschensohne, jener der filius Dei naturalis, dieser der Adoptivsohn, filius per adoptionis gratiam. Von da aus mußte man denn wieder umkehren und in die entgegengesetzte Bahn einlenken. Es liegt außerhalb unserer Aufgabe diese Erscheinungen, weil sie das Dogma nicht gefördert haben, näher zu charakterisieren; nur auf die beiden Endpunkte der ganzen christologischen Bewegung in beiden Kirchen werfen wir noch einen Blick.

In der morgenländischen schließt sie sich mit Johannes von Damaskus ab, und zwar so, daß sie zugleich auf die Zukunft hinausdeutet: ersteres in seiner Lehre von der Enypostasie der menschlichen Natur Christi, letzteres in seiner Lehre von der wechselseitigen Durchdringung und Mitteilung.

Ausgehend von den Chalcedonischen Bestimmungen, die er sich vollständig aneignet, fragt Johannes (*Ἐκδ.* III.) nach der Art, wie die Einigung beider Naturen zu Einer Person zu Stande komme? Und er antwortet darauf: nicht so, daß sich der Logos mit einer schon zuvor für sich bestehenden, d. h. in der Form eines Individuums subsistierenden Menschheit verbunden hätte, aber auch nicht so, daß er die menschliche Natur an sich, d. h. als Gattung, angenommen hätte (denn als Gattung gedacht ist sie der Komplex aller Individuen), sondern er eignete sich aus der Jungfrau die allgemeine menschliche Natur als individuelle an, d. h. die Potenz eines menschlichen Einzellebens, das aber noch nicht als solches, noch nicht als persönliches subsistierte. Eben damit, daß er sie annahm, gab er ihr ein konkretes, individuelles Dasein, wodurch sie diese bestimmte Natur, dieses menschliche Einzelwesen geworden ist (*ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ σάρκα ἐκ τῆς ἁγ. παρθένου*, c. 2. 7. 11). Sie hat also keine eigene Subsistenz (*οὐ ἰδιοσύστατος*), ist aber auch nicht ohne Subsistenz (*οὐδὲ ἀνυπόστατος*), sondern subsistiert in der Hypostase des Logos, hat also an ihm ihre Hypostase, das Prinzip ihres selbständigen, konkreten Daseins (*ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα, ἐνυπόστατος* c. 9); denn die Hypostase des Logos wurde auch dem Fleische zur Hypostase (*αὐτὴ γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου ἐγένετο τῇ σαρκὶ ὑπόστασις*), und auf diese Weise ward der Logos Fleisch c. 11. So ist nun Christus eine zusammengesetzte Person (*ὑπόστασις σύνθετος*), d. h. eine Person, in welcher Gottheit und Menschheit zur Einheit einer Hypostase geeint sind, sie selbst die Hypostase aber „eignet ausschließlich weder der göttlichen noch der menschlichen Natur, sondern ist beiden gemeinsam,

ganz und ungeteilt die Hypostase einer jeden" c. 3. 9. Was Johannes in dieser ziemlich scholastischen Form aussagt, ist nur die notwendige Konsequenz, die sich aus dem ganzen Zug der kirchlichen Christologie von selbst ergibt, und die sich der Sache nach auch schon bei den älteren VV. findet: der Logos ist das personbildende Prinzip. Vgl. o. S. 358 f. Das Neue ist nur der Name Enypostasie; er will das Mißverständnis verhüten, als ob Christi menschliche Natur schlechthin unpersönlich (selbstlos) wäre, denn so hätte sie kein wirkliches Dasein; keineswegs aber will er ihr menschliches Bewußtsein, menschliches Denken und Wollen absprechen: er vindiziert ihr vielmehr beides im Unterschied von dem des Logos. Der Begriff der Persönlichkeit in unserem modernen Sinn als selbstbewußtes Ich kommt überhaupt hier noch gar nicht zu seinem Rechte; es ist immer nur der Gedanke der subsistentia, des selbständigen, in sich begründeten Fürsichseins, der sich mit ὑπόστασις verbindet, und deshalb dürfen wir von den altkirchlichen Ausdrücken „anypostatisch oder enypostatisch" noch nicht schließen, die VV. hätten Christi Menschheit als unpersönlich gedacht in dem Sinn, in welchem wir das Wort gebrauchen; aber freilich sieht man auch daraus, wie ungenügend hier noch das einheitliche Zentrum, das eigentliche Subjekt der Person, bestimmt ist.

Um so merkwürdiger ist der Versuch, den Johannes, obgleich ein entschiedener Gegner des Monophysitismus, macht, um innerhalb dieser Einen Person die beiden Naturen in ein inniges, lebendiges Verhältnis zu setzen. Er thut dies mit seiner Lehre von der περιχώρησις und von dem τρόπος ἀντιδόσεως. Obwohl in ihrer Eigentümlichkeit fortbestehend durchdringen sich die Naturen doch gegenseitig und teilen sich infolge davon ihre Idiome mit: „der Logos eignet sich das Menschliche an, denn sein ist, was seinem heiligen Fleische eignet, und er teilt hinwiederum dem Fleische von seinem eigenen mit, vermöge der Weise der gegenseitigen Mitteilung". Vermöge dieser wechselseitigen Mitteilung heißt es, der Herr der Herrlichkeit sei gekreuzigt, obwohl seine göttliche Natur nicht litt, und von dem Menschensohne, er sei schon vor dem Leiden im Himmel gewesen (Joh. 3); vermöge dieser wechselseitigen Mitteilung, die auf der Identität der Hypostase und der περιχώρησις beruht, können wir von Christus sagen: dieser unser Gott ist auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt, aber auch: dieser Mensch ungeschaffen, leidlos, unendlich c. 4. Noch mehr: „Aus demselben Grunde wird vom Fleisch gesagt, daß es vergottet, Gott geworden, θεὸς καὶ ὁμόθεος τῷ λόγῳ (θέωσις τῆς σαρκός), und von Gott dem Worte, daß es Fleisch, und daß es ein Geschöpf geworden, ja das unterste sei"; ferner: „die Durchdringung geht zwar von der Gottheit aus, aber nachdem einmal die göttliche Natur das Fleisch durchdrungen hat, so gestattet sie auch dem Fleische sie zu durchdringen (ἡ θεία φύσις ἔδωκε καὶ τῇ σαρκὶ

τὴν πρὸς αὐτὴν περιχώρησιν), und eben hierin zeige sich die Gegenseitigkeit: *τὸ ἀνάπαλιν*", IV. c. 18. p. 286. Dasselbe Verhältnis trägt dann Johannes auch auf den Willen über, indem er, von der Zweiheit der *θελήματα* und *ἐνέργειαι* ausgehend, den menschlichen Willen Christi ohne Vernichtung seiner natürlichen Bewegung von dem göttlichen durchdrungen, potenziert, vergottet, beide zu einer gottmenschlichen Wirkung, die ihr bestimmendes Prinzip an dem Logos habe, zusammengehen läßt (*ἐνέργεια θεανδρικὴ*: *εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ὁ θέλων θεϊκῶς τε καὶ ἀνθρωπίνως· εἷς ὁ θέλων*. c. 14. 15. 17). — So mächtig drängt der Zug das Dogma auch von dem chalcedonischen Standpunkte aus zu der Einheit hin, von welcher es ausgegangen ist. Indessen kommt es doch auch bei Johannes noch nicht dazu. Es ist mehr nur ein Ansatz, als eine wirkliche Durchführung. In der Befürchtung, die Zweiheit der Naturen zu verlieren, restringiert er sogleich die aufgestellten Sätze durch die Bestimmung, daß nur die Gottheit das Fleisch durchdringe, nicht aber auch durchdrungen werde, und während sie das Ihrige dem Fleische mitteilt, selbst unbeschränkt und unberührt von den Zuständen und Schwachheiten desselben bleibe. So lehrt er zwar wie Cyrill eine Erhebung der menschlichen Natur in die göttliche, eine Vergottung des Fleisches, aber mit der in thesi behaupteten Teilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen macht er so wenig Ernst, daß er sie vielmehr geradezu wieder zurücknimmt; „so völlig unberührt, sagt er, bleibe die Gottheit des Logos von dem Leiden des Fleisches, wie die Sonne, die einen Baum bescheint, wenn man mit der Axt in diesen haut" (c. 3. 6. 7. 26), ja c. 4. macht er statt der beiden Naturen die Person zum Subjekt der *ἀντίδοσις*, wodurch sie fast zu etwas Nominellem herabsinkt, und späterhin, wo es sich um die Thätigkeiten handelt, zieht er sich ganz auf die Ausdrucksweise Leo's, noch hinter Cyrill zurück c. 15

Wir haben also hier zwei Reihen von Aussagen, die sich nicht mit einander vermitteln wollen, wenn sie gleich von Johannes in einander verflochten und durch die konstante Versicherung, daß man ebensosehr die Einheit als den Unterschied festhalten müsse, zusammengeschlossen werden. — An diesem Punkte bleibt die Christologie in der morgenländischen Kirche stehen. Der Unterschied der beiden Stände des Erlösers kam dabei kaum in Betracht; der Gedanke einer Verklärung des Menschgewordenen durch Niedrigkeit und Leiden hindurch, den einst die Antiochenische Schule vertreten hatte, und worin ihre Wahrheit lag, er blieb in dieser Periode völlig abseits liegen, und mußte auch vor der Hand unberücksichtigt bleiben, weil er in dem Zusammenhang, wie er dort aufgetreten war, die Einheit der Person zerstörte, um deren Wahrung es jetzt vor allem zu thun war.

Die abendländische Kirche hat sich im Ganzen an der Entwick-

lung des Dogma wenig beteiligt; dennoch bringt auch sie dem Adoptianismus gegenüber auf der großen Synode zu Frankfurt 794 mit Energie auf die Einheit der Person. Zwar ist weder die Argumentation der Synode in ihren Zuschriften an die Spanischen Bischöfe, noch die positive Begründung der Kirchenlehre von Bedeutung; der Schriftbeweis aus Matth. 3, 17. Matth. 16, 16. Joh. 1, 14. Phil. 2, 6, der Nachweis des kirchlichen Konsensus aus den lateinischen VV. von Augustin bis Gregor d. G., der Hauptvorwurf gegen Elipandus: Erneuerung des Nestorianismus, Einführung zweier Söhne, Neuheit der Ausdrucks- und Lehrweise (Mansi XIII. 865 ff. 884. 895); höchstens das Gewicht, welches hie und da auf den Zustand des verherrlichten Erlösers gegenüber dem irdischen Lebensstand gelegt wird (z. B. 870), könnte man bedeutsam finden — aber die allgemeine Tendenz des Konzils tritt doch recht klar hervor. Es ist die Wahrung der wirklichen Menschwerdung Gottes, das Absehen auf einen Christus, welcher als Mensch zugleich Gott, als Menschensohn der eigene Sohn Gottes ist: una Christi persona, unus filius in utraque natura unigenitus. Die namhaftesten italischen, fränkischen und germanischen Bischöfe bringen alle auf diesen Punkt. Und in diesem Interesse suchte man von jetzt an den Unterschied in der Zweiheit zu mildern und das Menschliche dem Göttlichen näher zu bringen, ohne daß es jedoch im Mittelalter zu einem weitern Fortschritt gekommen wäre. — Von der Scholastik könnte man eher sagen, daß sie rückwärts gegangen sei. Denn sie faßt das Verhältnis beider Seiten ziemlich äußerlich auf. Der Lombarde läßt den Sohn Gottes die Menschheit nur wie ein Kleid anziehen, Thomas läßt nur die Person des Logos, nicht die göttliche Natur, die menschliche Natur annehmen, und auch bei D. Scotus, der auch hier wieder seine Grundanschauung von dem göttlichen Willen geltend macht, kommt es zu keiner realen Durchdringung der Menschheit von der Gottheit. Es findet eine bloße Relation zwischen beiden statt. Davon ist dann die Folge, daß ihnen Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mittler ist, worüber ihnen die Bedeutung der Gottmenschheit und des gottmenschlichen Thuns Christi zu verschwinden droht. Dagegen faßt die Mystik das Verhältnis wieder inniger; aber bei ihr, der es nicht sowohl um die Versöhnung als um die Vergottung des Menschen zu thun ist, tritt der historische Christus hinter den mystischen Prozeß der Eingeburt des Göttlichen in die menschliche Seele häufig bis zum Verschwinden zurück, und von da aus verliert dann die menschliche Seite Christi entweder ihre Bedeutung, oder der historische Christus wird nur zum Vorbild für den Mystiker. — Als kirchliche Lehre gilt die Chalcedonische Formel, als höchste patristische Autorität die Christologie des Damasceners.

Ziehen wir schließlich aus dem Bisherigen das Resultat. Das

chalcedonische Konzil hat das Dogma symbolisch fixiert: Zwei Naturen in Einer Person. Von da an war die christologische Bewegung darauf gerichtet, innerhalb dieser Grenzen eine lebendige und vermittelte Einheit der Person zu gewinnen; es ist ihr aber nicht vollständig gelungen, auch die bedeutendsten Versuche befriedigen das Bedürfnis, aus dem sie hervorgegangen sind, nicht, weil die Naturen innerhalb der Einen Person entweder zu fern von einander bleiben oder, wenn auch in einander verflochten, doch wieder auseinander gehen wollen. Die Reflexion bleibt im allgemeinen stehen bei dem Verhältnis der Naturen zu der Person, während jedoch der Zug nach einer Fortbildung zur lebendigen Einheit vorwärts drängt. — Erst wenn die beiden Naturen selbst in ein innigeres, gegenseitiges Verhältnis treten, wird man dem angestrebten Ziele näher kommen.

An diesem Punkte werden wir also eine Weiterbildung des Dogma erwarten dürfen. Der Stand desselben am Ende der alten Kirche im Morgen- und Abendland deutet darauf hin.

§. 39.

Hiernach fällt die Menschwerdung unter einen zwiefachen Gesichtspunkt:

a) Sie erscheint zunächst als Assumtion der menschlichen Natur von Seite der zweiten Person der Gottheit. Assumtion muß sie sein, weil es sich nicht um Produktion einer schlechthin neuen, sondern um die Entstehung einer geschichtlichen Person handelt, welche im organischen Zusammenhange mit uns stehend, dem Lebensbaum des Geschlechtes angehört, dessen Glieder wir sind. Assumtion der menschlichen Natur, nicht eines menschlichen Individuums muß sie sein, weil nur auf diesem Wege eine gottmenschliche Person zu Stande kommen kann. Die Natur aber, die sich der Sohn Gottes aneignet, muß eine vollständig menschliche, der unsrigen völlig homogene sein, weil er nur als wahrer Mensch unsere Gemeinschaft mit Gott vermitteln kann; und vollständig ist sie nur dann, wenn sie den ganzen kreatürlichen Wesensbestand des Menschen, also die Totalität der leiblichen und geistigen Kräfte, und damit die reale Möglichkeit zu allen den physischen und ethischen Beziehungen, zu denen er organisiert ist, mit uns gemein hat.

Sie muß aber auch eximiert gewesen sein von der erblichen Sündhaftigkeit, welche in Folge des adamitischen Falles unser Geschlecht infiziert hat und allen Gliedern desselben vermöge ihrer natürlichen Entstehung unvermeidlich anhaftet. Denn vollständige persönliche Einheit kann der heilige Gott nur eingehen mit dem

reinen Wesen der Menschheit, weil nur dieses seiner Einwohnung völlig durchdringbar und fähig ist, ihm zum Mittel seiner Selbstbethätigung zu dienen; nur mittelst einer schlechthin sündlosen Menschennatur konnte er das Werk vollziehen, zu welchem er hat Mensch werden wollen. Er wird sie also so gewollt haben, daß sie diesem Zweck vollkommen entsprach: als die reine, von der natürlichen Sündhaftigkeit unbefleckte.

Dieser Zweck war aber kein anderer, als in ihr uns die Gemeinschaft mit Gott zu vermitteln, näher, es war der Zweck, zunächst in die Gemeinschaft unserer Sünden und Leiden eingehend durch Leben, Leiden und Sterben die Gemeinschaft mit Gott objektiv wiederherzustellen, um sie hernach auch subjektiv uns zuzueignen. Deshalb hat er sich die menschliche Natur nicht so angeeignet, wie sie vor dem Fall in dem ersten Adam war, nicht in ihrer ursprünglichen Güte und Gesundheit, sondern wie sie in Folge des Falls geworden ist, in der Schwachheit, Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit ihres dermaligen Zustandes: unsere herabgekommene, der Macht des Todes verfallene, den Einflüssen des Argen zugängliche sinnlich-leibliche, irdisch-beschränkte, erlösungsbedürftige Natur, von der Schrift F l e i s c h genannt. In dieser durch die Sünde bedingten Bestimmtheit, in dieser völligen Gleichheit mit uns, nur ohne Sünde, hat er sie thatsächlich im Stande seines irdischen Lebens besessen; in dieser durch den Zweck der Menschwerdung geforderten Bestimmtheit wird er sie also auch gewollt und sich angeeignet haben.

War demnach die Menschwerdung weder eine absolut neue Schöpfung noch Aneignung sündigen Fleisches, so konnte sie nur mittelst Annahme menschlicher Natur aus dem innersten Mark unseres eigenen Wesens heraus, aber nicht auf dem Wege der natürlichen Zeugung, welche die Fortpflanzung der natürlichen Sündhaftigkeit vermittelt, sie konnte vielmehr nur so geschehen sein, daß zwar aus der Substanz der alten adamitischen Menschheit, aber nicht durch sie, sondern durch eine übernatürliche, reinigende Wirkung auf sie die Natur oder genauer das menschliche Substrat erwirkt wurde, welches der Sohn in die Einheit seiner Person aufnahm, i n d e m e r e s s i c h a n e i g n e t e u n d m i t s i c h d u r c h d r a n g.

Die Assumtion ist also Beides zumal: Aneignung und Durchdringung des Menschlichen von dem Göttlichen, und darum auch Mitteilung und Teilnehmung des Göttlichen an dem Menschlichen — eines im andern. Denn eben dadurch macht der ewige Logos die menschliche (für ihn zubereitete) Natur wahrhaft zur seinigen, daß

er sich ganz in ihre innerste Tiefe versetzt, und nur dadurch versetzt er sich ganz und wahrhaft in sie, daß er sich ihr mitteilt und sich zur Teilnahme an ihr bestimmt. So allein kommt es zu einer wirklichen Personeinheit. In diesem Sinne ist die Menschwerdung Assumtion.

In ihr gehen jene beiden Linien der ökonomischen Voroffenbarung, deren wir §. 33 gedachten, in eines zusammen: „das Selbst Gottes, der das Heil schafft, wird eins mit dem Selbst des Menschen, durch den der es schafft"; — die Doppelgestalt der Verheißung hat ihre einheitliche Erfüllung erreicht.

Schriftbeweis. Über die Weise der Menschwerdung geben die bisher angeführten Aussagen Jesu keinen nähern Aufschluß. Sie bezeugen nur, daß er von einem Sein bei Gott aus in das Menschsein eingegangen ist. Wenn er nun aber doch als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* aus der Menschheit hervorgegangen ist (S. 333 f.), so muß notwendig etwas eingetreten sein, was seinen Übergang von der einen Seinsweise in die andere näher modifiziert hat: er muß, obwohl aus Gott geboren, doch dem menschlichen Geschlechte entstammen; jenes ewig, dieses zeitlich. Der Beweis für letzteres liegt in Stellen wie Röm. 1, 3: *ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα*, Röm. 9, 5: *ἐξ ὧν* (*πατέρων*) *ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*; ja Ap. G. 2, 30 heißt es *καρπὸς τῆς ὀσφύος αὐτοῦ*. [Vergl. Gal. 4, 4 *γενόμενον ἐκ γυν.* 3, 16. 2. Tim. 2, 8. Hebr. 7, 13]. Das weist auf jene durch das A. Testament hindurchgehende genealogische, auf Christum abzielende Linie hin, in deren Gliedern das Substrat seiner menschlichen Natur keimlich vorhanden war (§. 33), und eben an sie knüpfen die Evangelisten an, wo sie seinen Lebensanfang berichten, Matth. 1, 1 *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ, υἱοῦ Ἀβραάμ*, vgl. Luk. 3, 23 ff., wo die Anordnung die umgewandte ist *). — Nähern Aufschluß geben nur Matth. 1, 18—20 und Luk. 1,

*) Das Verhältnis beider Genealogien auszumitteln, ist mir bisher noch nicht gelungen; vgl. die Untersuchungen bei Hofmann und Delitzsch, die sich in dem Resultat vereinigen, daß beide Stammbäume das Geschlechtsregister Josephs geben. Darauf hin wird dann das Verhältnis so bestimmt: „Jesus sei zwar nicht der leibliche, wohl aber der eheliche Sohn Josephs, wunderbar hineingewirkt in sein eheliches Verhältnis, also einem Davididen geboren, in das Haus Davids hineingeboren und so aus dem Hause Davids hervorgegangen." Indessen scheinen doch Schriftstellen wie Hebr. 7, 14. Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8, im Zusammenhalt mit den A. Testamentl. Verheißungen Genes. 3, 15. Jes. 7, 14. Mich. 5, 1 ff., wo überall nur der Mutter des Zukünftigen, der Gebärerin des Heils der Menschheit gedacht wird, zu fordern, daß auch Maria eine Davididin war. Auch die uralte

26—35. Sie besagen negativ, daß Christus von Maria ohne Zuthun eines Mannes empfangen sei; positiv, daß es durch göttliche Wirkung geschehen sei: *ἐκ πνεύματος ἁγίου* heißt es bei Matth. 1, 18 u. 20; bei Lukas aber wird die Art dieser Wirkung mit den allerzartesten und signifikantesten Worten näher beschrieben: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι*, ohne Zweifel eine Anspielung auf Genes. 1, 2, wo der Geist über dem Chaos der Schöpfung schwebt, um es zu schiedlichem, selbständigem Dasein zu begeisten und zu beleben. Es ist also eine von dem heil. Geiste, der aber hier nicht als Hypostase, sondern als heiliges und allmächtiges Prinzip bezeichnet ist, ausgehende Wirkung, welche die Empfängnis Jesu vermittelt hat, und da Empfängnis das Vorhandensein eines Substrates voraussetzt, so werden wir sie so zu denken haben, daß sie auf diese schon vorhandene Substanz eines menschlichen Einzellebens reinigend, belebend und zubereitend einwirkte, — mithin allerdings als einen schöpferischen Akt, aber in und an der alten natürlichen Menschheit. Die Thatsache selbst wird von der Schrift als Erfüllung des prophetischen Wortes Jes. 7, 14 bezeichnet (vgl. Matth. 1, 22) [und wird nicht nur durch die persönliche Präexistenz des Gottessohns, sondern auch durch die allgemeine Sündhaftigkeit des adamitischen Geschlechts (vgl. Stellen wie Joh. 1, 12 f. 3, 6) und durch Jesu eigene sündlose Entwickelung gefordert. Man denke an den von Paulus gelehrten scharfen Gegensatz zwischen Adam und Christus, um sich auch in dieses Apostels Sinne die Unmöglichkeit vorzuhalten, daß der eine einfach in natürlicher Abstammung von dem andern herkommen könne. Vgl. auch Weiß, Bibl. Theol. des N. Test. S. 288 f., der es zwar für nicht nachweisbar erklärt, ob Paulus die Konsequenz seiner Anschauung von dem sich fortpflanzenden Verderben der Sünde auch für die irdische Abstammung Jesu gezogen habe, aber diese Konsequenz als „fast unerläßlich" ansieht.] Das Verhalten der Jungfrau ist heiliger Glaubensgehorsam, Luk. 1, 38, [in ihm verkörpert und vollendet sich die gottgewirkte Empfänglichkeit der Menschheit für jene Gottesthat an ihr, es faßt sich darin, wie in einer letzten Spitze, alles zusammen, was an Bereitschaft für das kommende Heil auf menschlicher Seite vorhanden war. Ja, man kann mit Dorner sagen, daß so der Moment der Inkarnation zusammentrifft mit dem Moment höchster Andacht und Gottergebenheit oder des Glaubens in seiner alttestamentlichen Blüte. Vgl. überhaupt dessen Auseinandersetzung über diesen Punkt. Glaubensl. II, 1. S. 446 f.]

Ein Dreifaches liegt mithin in diesen Stellen:

---

kirchliche Tradition nennt die Mutter Jesu eine Tochter Davids (Just. M. d. c. Tryph. 43. 23. 100), der Talmud nennt sie eine Tochter Elis; und Neuere sehen [freilich mit Unrecht] in Luk. 3 den Stammbaum derselben.

Erstlich, daß Jesu menschliche Natur unserem Geschlechte entstamme, aber mittelst einer außerordentlichen, wunderbaren Wirkung Gottes. Zum andern, daß sie gleich der unsrigen σάρξ sei (vgl. 1 Tim. 3, 16. Kol. 1, 22. Hebr. 2, 14. 5, 7), aber gereinigt von der erblichen Sündhaftigkeit. Auf letzteres Moment legt die Schrift das Hauptgewicht. Eben deshalb, weil das Kind vom heiligen Geiste gewirkt ist, nennt der Engel Luk. 1, 35 das so Gezeugte ἅγιον; und wenn Paulus Röm. 8, 3 sagt: Gott habe seinen Sohn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, so setzt er damit Jesu Menschheit der unsern gleich, so aber, daß er von ihr die Sünde selbst ausschließt *). Sehr gut Tertullian de carne Chr. 16: non quod similitudinem carnis acceperit, quasi imaginem corporis et non veritatem, sed similitudinem peccatricis carnis vult intelligi, quod ipsa non peccatrix caro Christi ejus fuit par, cujus erat peccatum. Daß diese Sündlosigkeit des Mittlers Bedingung für das Werk der Erlösung war und ist, sagt Hebr. 7, 26. 27, doch braucht man sie deshalb nicht erst daraus zu begründen, wie gewöhnlich in der Dogmatik geschieht; Hofmann hat ganz Recht, daß sie sich unmittelbar aus der Menschwerdung ergebe, weshalb sie auch nicht eigens von der Schrift gelehrt werde, „sondern sie gilt ihr für selbstverständlich bei dem Sohne Gottes, welcher vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen ist, um den Willen des Vaters zu thun" Schriftb. II, 1, S. 40 **). [Und die evang. Geschichte führt uns in seinem Lebensbild die Gestalt eines sündlos heiligen Menschen vor Augen, welche schon an sich selbst die Bürgschaft der Wahrheit an sich trägt, weil sie einfach so von keinem Menschen erfunden werden konnte. Wir finden ihn in ununterbrochener innigster Lebensgemeinschaft mit Gott und bei der vollkommensten sittlichen Klarheit und Schärfe seines Geistes nicht die geringste Spur einer durch Sünde veranlaßten Disharmonie, nicht die leiseste Erinnerung an einen früheren, wenn auch erfolgreich überstandenen Kampf mit der Sünde, keine Bitte um Vergebung — auch im Vaterunser nicht, das er seinen Jüngern in den Mund legt; — er vielmehr ist es, der andern die Sünde vergibt und sich das Gericht über die Welt zuschreibt. Wenn Philippi (a. a. O IV, 1. 1861. S. 153) sagt, daß die faktische Sündlosigkeit Jesu nicht mit Sicherheit empirisch nachzuweisen ist, so hat er doch nur in dem Sinne recht, daß, wie bei keinem Menschen, so auch sein Leben nicht von Gedanke zu Gedanke und von That zu That sich prüfen läßt; den Eindruck aber macht seine Person und sein Leben auf alle, die sittlich zu urteilen vermögen, daß er ein

*) Doch liegt in dieser Stelle noch mehr; s. unten.

**) Calov.: Sanctam debuisse esse naturam assumtam, ex eo liquet, quod peccatrix nec uniri cum λόγῳ, nec plenitudinis deitatis ejus particeps esse potuisset.

sittlich anderer ist als wir mit Sünde behafteten Menschen, er der einzig vollkommen Gesunde unter einem kranken Geschlecht, der Heilige in einer unheiligen Welt *). Und dagegen spricht auch Mark. 10, 18 nicht, da der Herr hier nur „auf den absoluten Maßstab für den Begriff des Guten" hinweisen will.] Ob bei ihm die Möglichkeit des Sündigens vorlag, das liegt zunächst schon im Begriff der Sündlosigkeit, wenn diese anders eine ethische und nicht eine physische Kategorie ist, — sie ist nur möglich bei persönlicher Freiheit und diese hat jene Möglichkeit als negative Bedingung ihrer selbst, als conditio sine qua non, an sich; sie wird überdies durch die ganze Lebensgeschichte des Erlösers, welche vom Anfang bis zum Ende durch Versuchungen vom Argen hindurchgeht, bezeugt, vgl. z. B. mit Mtth. 4, 1 ff. Mtth. 16, 23, wo das *ὕπαγε . . . σκάνδαλόν μου εἶ,* einen wirklich auf ihn eindringenden versuchlichen Gedanken abwehren will. Vgl. ferner das innere Ringen desselben einerseits mit der Macht der Anfechtung und andererseits mit Gott im Gebete, Luk. 22, 41—46. Mtth. 26, 36 ff., insb. v. 41: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach", womit der Erlöser auch sein eigenes Bewußtsein, wie es in dieser dunkeln Stunde bestimmt war, ausspricht; endlich Luk. 22, 28. Hebr. 4, 15. 5, 7. 8 — und was wäre Versuchung ohne die Möglichkeit in sie einzuwilligen, als ein bloßer Schein? Dennoch war diese Möglichkeit bei ihm nur die rein abstrakte, ihr Wirklichwerden eine schlechthinige, und zwar wiederum ethische Unmöglichkeit. In keinem Momente konnte der Mittler sich selber ungetreu werden, oder, was dasselbe, von dem Willen des Vaters auch nur um eine Linie abweichen, deshalb nicht, weil die Aus- und Durchführung des ewigen Heilswillens sein eigener göttlicher Willensbeschluß war; auf die Verwirklichung jenes Willens durch Christus zielte von Anfang an die ganze Heilsoffenbarung ab, Gottes Wort und Werk seit den Tagen des Abfalls hatte keinen andern Inhalt: wie wäre es also auch nur denkbar, daß dieser ewige, vor Grundlegung der Welt gefaßte Ratschluß jetzt, da er an seinem Ziele angelangt, noch

[*) Das Letztere erkennt auch Lipsius an (Dogmatik 1876 S. 573 f.). Auch er konstatiert bei Jesu eine vom Schuldbewußtsein freie Entwicklung, ohne freilich, wie er meint, dazu eines aparten Wunders zu bedürfen, aber auch ohne ihn von inneren Versuchungen und Schwankungen freizusprechen. Allein eine von aller Schuld und allem Schuldbewußtsein freie sittliche Entwickelung eines Menschen ist jedenfalls ein Wunder, das man nimmermehr aus glücklicher Naturbegabung, frommer Umgebung und dergl., wie Lipsius thut, genügend erklären kann. In ähnlicher Weise wie er, spricht sich Wittichen (Die Idee des Menschen. Göttingen, S. 147 f.) aus, bemerkt aber mit Recht: „Das Bewußtsein seiner Sündlosigkeit ist doch die stillschweigende Voraussetzung sowohl seines ganzen Verhaltens wie auch einzelner Aussagen." Vgl. übrigens die schöne Ausführung bei Martensen, Ethik. Allgem. Teil. 1871. S. 349 ff.]

vereitelt worden wäre? — und er wäre vereitelt worden, wenn die heilige Gemeinschaft, in welcher der Menschgewordene mit dem Vater stand, auch nur die leiseste Trübung erlitten hätte! In der That, diese Möglichkeit statuieren, heißt nichts geringeres, als die Wahrheit des unwandelbaren Willens und Wortes Gottes, nichts geringeres als die wahre Gottheit des Sohnes negieren; denn Jesus war auch als Mensch Gottes Sohn *). Ganz gut Luther zu den Worten: empfangen vom heil. Geiste: „Also konnte es sein, daß er Mensch ohne Sünde und Herr über die Sünde wäre, und die Sünde ihn nie unter sich haben möchte vom ersten Augenblick seiner Menschheit. Denn so war es auch billig, daß Gottes Sohn geboren wurde, weil es nicht sein konnte, daß Gottes Sohn unter der Sünde wäre, sonst wäre Gott selbst ein Sünder worden". E. A. Bd. 15, 95. Die Schrift sagt das allerdings so nicht, sie berichtet uns nur die Aussagen des Erlösers Joh. 8, 29: *ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε*, vgl. v. 28. Joh. 4, 34. 7, 18. 10, 36. 12, 49. 50. 15, 10. 17, 4. 19 (vgl. auch Joh. 8, 46. 2 Kor. 5, 21. Hebr. 4, 15: *πεπειρασμένος — χωρὶς ἁμαρτίας*, 7, 26. 1 Petri 2, 22. 1 Joh. 3, 5) aber sie berichtet sie in einem Zusammenhange, der jene Unmöglichkeit als selbstverständlich voraussetzt: es ist die Einzigartigkeit seines Berufs und seiner Person, mit der sie unmittelbar gegeben ist. Ebendeshalb hat auch das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, wie es uns hier entgegentritt, nicht seines Gleichen; es vergleicht sich weder mit der absoluten Freiheit Gottes, für welche eine Möglichkeit der Versuchung nicht stattfindet, noch mit der kreatürlichen des ersten Adams, mit dem posse non peccare und posse peccare, welches die Wirklichwerdung des Sündigens nicht ausschließt; eher ließe es sich mit dem Zustand der vollendeten Heiligen (§. 25) vergleichen, sofern hier die natürliche Möglichkeit des Sündigens in die ethische Unmöglichkeit

*) Hier muß ich entschieden der Behauptung Hahn's, Theol. des neuen Test. S. 209, widersprechen, daß vom Fleische Christi Versuchungen für ihn ausgegangen seien. Die dafür angeführten St. Luk. 22, 44. Mark. 14, 36 sagen das durchaus nicht, während andere wie Luk. 4, 13. Joh. 14, 30 deutlich zeigen, daß diese Versuchungen von außen an ihn kamen. Es ist aber überhaupt diese Behauptung schriftwidrig, weil sie einen trübenden Schatten in die absolute Heiligkeit Christi wirft, von welchem der Apostel sagt: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* — d. h. er habe sie auch nicht einmal aus eigener Erfahrung gekannt. Und dagegen hilft es nichts, sich mit Hahn auf das *πνεῦμα* als auf das Göttlich-reine zu berufen; denn gehen von der *σάρξ* Christi Reizungen zum Gottwidrigen aus, dann ist eben doch seine menschliche Natur nicht mehr die heilige, sondern in irgend einem Grade durchsündet, von dem Gift des natürlichen Verderbens infiziert — ein Gedanke, der für mich etwas Grauenvolles hat. Das ist derselbe Irrtum, den Irving und Kollenbusch lehrten; bei Hahn aber wird er sogar noch bedenklicher, weil nach ihm das *πνεῦμα* kein integrierender Bestandteil der menschlichen Natur Christi ist.

verklärt ist, aber auch dies trifft nicht völlig zu, weil dieser Zustand bei den Menschen erst das Resultat einer durch den Kampf hindurchgehenden Entwicklung, ebendeshalb aber auch in sich abgeschlossen ist, bei Christo aber schon mit dem ersten Lebensanfang gesetzt ist, und dennoch ein Wachstum darin nicht ausschließt*). S. §. 43. — Das Dritte, was in den oben angeführten Stellen liegt, ist, daß der Erlöser, weil unseres Fleisches teilhaftig, gewissermaßen auch an unserer Sünde und an unserer Sterblichkeit partizipiert. Ebendies deutet Röm. 8, 3 an, deren vollständigen Sinn Hofmann so angibt: „Nicht zu sündigem Verhalten ist der Sohn Gottes erschienen, wohl aber um mit der sündigen Menschheit in Gemeinschaft zu treten. Daher macht er die menschliche Natur, wie dieselbe in Folge der Sünde ist und daher nach der Sünde *σὰρξ ἁμαρτίας* benannt wird, zu seiner Natur, aber so, daß seine Natur ohne Sünde die Folge der Sünde an sich trägt. So weit reicht und so beschränkt sich die Gemeinschaft mit der Sündhaftigkeit unserer Natur, in welche der Sohn Gottes eingetreten ist. Es war so übel nicht, was Reiche sagte, daß man sich ihn nach dem Ausdruck unserer Stelle zurechnungsweise an der menschlichen Sündhaftigkeit beteiligt zu denken habe.“ Schriftbew. II, 1. S. 40**). Vortrefflich Luther zu Joh. 1, 14:

---

*) Ebenso urteilt Philippi, a. a. O. S. 151 f. Sehr gut sagt ferner in dieser Hinsicht (obwohl von einem andern Zusammenhang aus) Liebner S. 294: „Es ist eine Möglichkeit, die nie wirklich wird, sondern in jedem Augenblicke in die entgegengesetzte Wirklichkeit aufgehoben wird, also faktisch zur Unmöglichkeit wird, oder in faktische ethische Unmöglichkeit übergeht. Christus kann nur versucht werden — und muß versucht werden — aber nicht wirklich sündigen.“ S. 300 f. „Diese freie Notwendigkeit wohnte Christo schon von Anfang an vermöge seiner Menschwerdung ein. . . Vermag man in diesem Zusammensein des posse peccare und non posse peccare von Anfang an wirklich nur einen einfachen Widerspruch zu finden, und soll demnach das non posse peccare auch bei Christo nur (rein adamitisch) Resultat der Entwicklung sein, so liegt dabei die Ansicht eines feineren Ebionismus zu Grunde, daß Christus überhaupt nur der normal entwickelte Adam sei, und man bedenkt nicht, daß so für die reine Entwicklung dieses Individuums inmitten der adamitischen Menschheit, zumal der sündigen, also für die Entwicklung Christi zum Erlöserberuf, durchaus keine sichere Gewähr gegeben ist. . . Oder man vergißt die trinitarischen Voraussetzungen, die wirkliche Menschwerdung Gottes, und hält sich hier nur abstrakt an die Anthropologie.“ Auch Ullmann, Die Sündlosigkeit Jesu, 7. Aufl., weist S. 158 f. nach, wie selbst die Annahme einer ursprünglichen Integrität noch keineswegs hinreiche, um eine völlig sündenfreie Entwicklung, durch die Welt der Sünde hindurch, zu gewährleisten; die unfehlbare Sicherheit der reinen Lebensentwicklung führe notwendig zur Anerkennung seiner wahren Gottheit, nur aus dieser lasse sich jene erklären. Vgl. auch Dorner, Glaubensl. II, 1. S. 460 ff.

**) [Vgl. Kommentar S. 308: „So hat Gott ihn (seinen Sohn) gesandt, daß er sündlichem Fleische glich. Denn er war *σὰρξ*, (Joh. 1, 14), aber nicht *σὰρξ*

„Der Evangelist hätte wohl können sagen: das Wort ward Mensch; er sagt aber nach der Schrift Brauch: es ward Fleisch, anzuzeigen die Schwachheit und Sterblichkeit. Denn Christus hat menschliche Natur angenommen, die sterblich und dem schrecklichen Zorn und Gericht Gottes von wegen der Sünde des menschlichen Geschlechtes unterworfen ist; welchen Zorn dies schwach und sterblich Fleisch in Christo gefühlt und gelitten hat." E. A. Bd. 46, S. 14. Vgl. auch die Predigten zum Weihnachtsfeste z. B. Bd. 1 S. 54 f. — Darauf deuten auch Beschneidung und Taufe hin; beide sind Zeugnis, daß Jesus die Unreinigkeit seines Volkes, ohne jedoch dessen Sünde zu teilen, auf sich genommen. [Der heil. Lebensstand, aus welchem Jesus sich zur Bewußtheit entfalten sollte, trug, wie Hofmann sagt (Schriftbew. II, 1. S. 125 f.), alle diejenigen Bestimmtheiten an sich, welche zur menschlichen und israelitischen Rechtbeschaffenheit desselben gehörten, und so wollte er auch die Gerechtigkeit erfüllen, die für Israel Rechtens ist infolge seiner Sünde.] Die (imputative) Teilnahme an der Unreinheit involviert aber auch die an der Schuld, und nur von dieser Anschauung aus läßt sich Joh. 1, 29, vielleicht auch Hebr. 9, 28 vgl. 26 erklären. — War also sein Leib ein σῶμα τῆς σαρκός Kol. 1, 22, so war er endlich auch der Todesmacht unterworfen, d. h. er war seiner Natur nach nicht unsterblich, sondern mußte auch erst, gleich dem unsrigen, zur Unsterblichkeit verklärt werden (Röm. 6, 9 vgl. 1 Kor. 15, 50. 2 Kor. 13, 4); hinwiederum aber geht jener Möglichkeit zu sterben die volle Freiheit auch nicht zu sterben und ebendeshalb die Macht, das Leben frei hinzugeben, zur Seite, weil er der menschgewordene Sohn Gottes ist, vgl. Joh. 10, 17. 18. 12, 24 *). Aus der Sterblichkeit folgt dann von selbst die Teilnahme

---

ἁμαρτίας, sondern ihr glich er nur. Oder . . . alles was die Beschaffenheit unsrer Natur, der sündlichen ausmacht, nur mit Ausnahme ihrer sündlichen Willensrichtung, eignete seiner menschlichen Natur."]

*) Die alten DD. rechnen zu den Vorzügen des Leibes Christi die immortalitas, die sie teils auf die Sündlosigkeit seiner menschlichen Natur mit Berufung auf Röm. 6, 23, teils auf die unio personalis gründen; allein dem tritt dann doch die Aussage entgegen: mortalis fuit, oder carnem suam mortalem esse voluit, nämlich vermöge der Entäußerung (z. B. Eg. Hunnius de persona Chr. p. 76, Quenstedt S. P. II. p. 113); womit die erstere Bestimmung richtig limitiert wird. Jene Annahme beruht also nur auf einer Abstraktion von der geschichtlichen Wirklichkeit, was auf die irrige Unterscheidung zwischen incarnatio und exinanitio zurückgeht, wovon später. [Wenn Philippi, a. a. O. IV, 1. S. 155 f. bemerkt: „Der Gottmensch war keiner von innen stammenden physischen Notwendigkeit, sondern nur von einer von außen herankommenden physischen Möglichkeit des Todes unterstellt . . Der Tod konnte nicht von innen heraus aus seiner Natur sich entwickeln, sondern nur als zerstörende Macht von außen her vermochte er über dieselbe hereinzubrechen" — so dürfte das dem Begriff der σάρξ, die Christus angenommen, nicht ganz gerecht werden."]

an der natürlichen Schwachheit unseres Fleisches (vgl. Hebr. 2, 17: *κατὰ πάντα*), worauf die alten DD. sich beschränken (innocuae infirmitates).

Die Bedeutung dieser drei Momente für das Werk der Erlösung wird sich unten zeigen.

Mit der conceptio ist übrigens noch nicht auch die assumtio von Seiten des Logos bewiesen. Die angeführten Stellen würden, an sich betrachtet, nur auf einen Gottesmenschen führen, auf einen Heiligen, welcher wunderbar in's Dasein gerufen, dennoch unserem Geschlechte angehörte, nicht auf einen Gottmenschen; daß es der ewige Sohn Gottes ist, der mittelst der Empfängnis die menschliche Natur angenommen hat, das ergibt sich erst teils aus dem Zusammenhang der ganzen Schriftlehre, teils aus einzelnen Stellen wie Joh. 3, 16. Röm. 1, 3; 9, 5. Gal. 4, 4: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός*, insbesondere aus Hebr. 2, 14: *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκε σαρκὸς καὶ αἵματος* (die vollständige menschliche Natur), *αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε αὐτῶν·* — *μετέσχε* heißt es, womit also ein der Vergangenheit angehöriger Akt gemeint ist — er hat sich dessen teilhaftig gemacht, (participem se ejus fecit). Hierin hat also die Lehre von der Assumtion ihren biblischen Grund*). Ueber Joh. 1, 14, Phil. 2, 6 f. §. 40.

Der kirchliche Konsensus bedarf hier kaum des Nachweises, so offen liegt er am Tage. Die Kirche hat von Anfang an die conceptio vom heil. Geiste und assumtio, und zwar beides in engster Verbindung, bekannt. Sämmtliche Väter gebrauchen *σύλληψις, λῆψις, ἐνσάρκωσις, ἕνωσις* häufig als gleichbedeutend, immer aber als Momente eines und desselben Aktes. Sie sagen: *τὸν θεὸν λόγον ἐξ ἁγίας παρθένου καὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου γεννηθῆναι υἱὸν ἀνθρώπου*, oder auch *ἐν τῇ συλλήψει γεγενῆσθαι τὴν ἕνωσιν*, z. B. Athanasius c. Apoll. I. 4. 20 ed. Adelph. p. 855. Theodoret Eran. 100. 101. 105. Symb. Nic. Chalced. Ebenso die Conc. F. 608: Cum homo ille in Deum assumtus fuerit, quam primum in utero matris a Spiritu s. est conceptus. Chemnitz: Christus a spiritu s. conceptus assumsit humanam naturam sine peccato integram. In primo incarnationis momento facta est incarnatio. De duab. nat. 38 ff. Und zwar ist genau genommen die conceptio das erste Moment. Vgl. z. B. die Definition der Menschwerdung bei Gerhard III. 413, oder bei Hollaz;

---

*) Dagegen gehört Hebr. 2, 16 *σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται*, was häufig dafür angeführt wird, nicht hieher, denn das heißt: nicht der Engel, sondern des Samens Abrahams, des Menschengeschlechtes, nimmt er sich hilfreich an. S. Delitzsch im Kommentar z. d. St.

selbst die Tübinger zählen in dieser Reihe: carnis conceptio, conceptae assumtio, assumtae unitio *). Was nun speciell

a) die Empfängnis betrifft, so ist der Satz des Symb. Apost. natus de Spiritu s. ex Maria virgine, in der andern Rezension: conceptus de Spiritu s., natus ex Maria virgine, — zunächst den Gnostikern gegenüber geltend gemacht (Iren. III. 11. 16) — einstimmiges Bekenntnis der Kirche durch alle Zeiten herab geblieben. Erst die Irrlehre der Socinianer, daß der heil. Geist bei der Empfängnis Christi die Stelle des Mannes vertreten habe, also gewissermaßen der Vater Christi sei, veranlaßte die protest. DD. im Anschluß an Johannes v. Dam. (de fide orth. III, 2) **) auszuführen, daß der heil. Geist nicht σπερματικῶς, sondern δημιουργικῶς über Maria gekommen sei, daß sein Anteil an der Produktion des Gottmenschen nicht darin bestanden habe, vices patris supplevisse, was ein Gottes völlig unwürdiger Gedanke, vielmehr nur in der Zubereitung und Reinigung der massa virginea, Gerhard L. IV, 407. Calov VI, 108. Umgewandt wollte Schleiermacher, ohne den väterlichen Anteil auszuschließen, nur eine Weihung des Erzeugungsaktes überhaupt statuieren, und das hat bei ihm seinen Grund darin, daß er den Lebensanfang Jesu als die Vollendung der Menschenschöpfung, und diese, obwohl durch einen göttlichen Akt bewirkt, doch zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete That derselben, näher als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft, betrachtet (Glbsl. §. 13, 1. §. 94, 3). Aber wie sowohl diese Ansicht, als jene Erklärung der Entstehung Christi der Schrift- und Kirchenlehre widerspricht, so reichen beide auch nicht aus, um seine völlige Sündlosigkeit zu sichern, wenn anders, wie Schleiermacher will, der Entstehungsakt als ein natürlicher gedacht werden soll; nur das geheimnisvolle Wunder der Empfängnis der Jungfrau durch den heil. Geist erklärt die Möglichkeit eines absolut Heiligen.

b) Was das andere, die assumtio betrifft, so ist diese Bestimmung ebenso Voraussetzung als Resultat der altkirchlichen Christologie und in dem vorigen §. schon vollständig bezeugt, vgl. auch S. 342 f. Es erübrigt daher nur, hier die daran anschließenden näheren Bestimmungen der protest. Dogmatik anzugeben. Die allgemeinste Formel ist: Non assumsit humana natura divinam, nec homo Deum, nec persona divina personam humanam, sed Filius Dei humanam naturam, propria personalitate destitutam, assumsit in hypostasin suam, oder in unitatem personae suae (Chemnitz a. a. O. 53. Calov Syst. 238) ***).

*) Und so überall, wo die Konstruktion von dem Begriff der Menschwerdung ausgeht.

**) Im Wesentlichen schon bei Justin Apol. I, 33.

***) Die Enhypostasie wird genau nach Johannes v. Dam. dargelegt.

Dabei wird näher bestimmt, daß der Logos in seiner Totalität Mensch geworden sei, und daß der Ausdruck persona filii Dei hier keineswegs eine Scheidung der Persönlichkeit von dem Wesen involviere, was eine ganz irrige Abstraktion der reformierten Doktrin sei; er bezeichne nur die natura divina *λόγου* hypostasi determinata, weshalb dafür häufig geradehin natura divina gebraucht wird. Der Akt der assumtio selbst aber ist unmittelbar auch die Einigung mit der Menschheit (unitio sive ipsa incarnatio), welche als fortbestehend, als Zustand gedacht, unio personalis heißt und die Mitteilung der göttlichen an die menschliche Natur zur unmittelbaren Folge hat. Nur im Begriff lassen sich diese Momente unterscheiden, actu fallen sie in eins zusammen *). So ist also hier die Assumtion nicht als bloße Annahme, sondern schon als ein Akt des Sich-aneignens und Mitteilens gedacht: assumtio *κοινωνική*, sagt Calov Syst. VI, 109, und Quenst. a. a. O. 121 bezeichnet als die Momente des Begriffs der unitio 1) totius naturae divinae cum integra natura humana in una *τοῦ λόγου ὑποστάσει* coalitio, 2) *περιχώρησις* sive immeatio, qua divina natura humanam totam permeat, perficit sibique appropriat, totam illam substantia sua implendo, damit ist dann eo ipso schon die unio und communio naturarum gegeben, welche letztere wiederum durch *περιχώρησις* definiert wird a. a. O. 126. Am schärfsten trat dies in den Festsetzungen der Tübinger Schule hervor; da heißt es: die Inkarnation begreift in sich die conceptio, assumtio. unitio; und dann weiter unionis personalis haec est differentia specifica, quod *λόγος* in unitatem personae arctissime et intime assumsit humanam naturam, eamque assumendo sibi propriam fecit et se ipsum totum ei communicavit, participemque divinitatis fecit, ita ut utraque natura jam habeat communem hypostasin, jamque sit ambarum naturarum intima et plenissima participatio et *περιχώρησις* mutua. Hier konzentrieren sich einerseits alle Bestimmungen der tieferen VV., während sich andrerseits die communicatio idiomatum unmittelbar anschließt. Wie nahe berührt sich diese Beschreibung mit dem Schlußsatz unseres §. 38!

§. 40.

b) Indessen reicht der Begriff einer Assumtion noch nicht völlig hin, um die geschichtliche Person des Gottmenschen zu erklären. Wir werden noch einen Schritt weiter gehen müssen bis zur Annahme einer Selbstbeschränkung des Göttlichen.

---

*) Quenstedt a. a. O. 116 unterscheidet unitio, assumtio, incarnatio, aber nur grammatisch.

Bleibt nämlich Er, der ewige Sohn Gottes, in der endlichen von ihm assumierten menschlichen Natur in seiner göttlichen Seins- und Wirkungsweise, beharrt er in seiner überweltlichen Weltstellung, in der Unbeschränktheit seines weltbeherrschenden und weltumfassenden Waltens, so bleibt auch das gegenseitige Verhältnis beider immer noch mit einer gewissen Duplizität behaftet. Das Göttliche überragt dann gleichsam das Menschliche wie ein weiter Kreis den engern, es geht mit seinem Wissen, Leben und Wirken unendlich weit darüber hinaus, als das Außergeschichtliche über das Zeitliche, als das in sich Vollendete über das Werdende, als das Allerfüllende und Allesbestimmende über das Bedingte, an die Grenzen und Gesetze des irdischen Daseins Gebundene. Das Bewußtsein, das der Sohn von sich und von seinem universalen Walten hat, fällt mit dem des historischen Christus nicht in eins zusammen, — es schwebt gleichsam über ihm; die universale Wirksamkeit, welche jener fortwährend übt, deckt sich nicht mit seinem gottmenschlichen Thun im Stande der Erniedrigung, — es liegt darüber oder dahinter; „während der Logos in allerfüllender Gegenwart die Schöpfung durchwaltet, ist der Christus auf das Gebiet der Erlösung, zeitweilig wenigstens auf einen bestimmten Raum eingeschränkt." Es ist also da eine zwiefache Seinsweise, ein doppeltes Leben, ein gedoppeltes Bewußtsein, der Logos ist oder hat noch immer etwas, was nicht in seiner geschichtlichen Erscheinung aufgeht, was nicht auch des Menschen Jesus ist — und das scheint die Einheit der Person, die Identität des Ich zu zerstören; es kommt so zu keiner lebendigen und vollständigen Durchdringung beider Seiten, zu keinem eigentlichen Menschsein Gottes. E i n Subjekt, wie wir es postulieren, in welchem Gott in seiner Totalität, in welchem die Fülle der Gottheit, wie sie in dem Sohne subsistiert, Mensch geworden, ein solches Subjekt will nach dieser Anschauungsweise nicht resultieren; die großen praktischen Interessen, die wir gerade daran haben, werden nicht befriedigt.

Umgewandt aber, hätte der Sohn Gottes der menschlichen Natur, indem er sie annahm, sofort die unbeschränkte Fülle seiner Gottes**herrlichkeit** mitgeteilt und sie in seine göttliche Seins- und Wirkungsweise verklärt, so wäre sie damit der ihr natürlich anhaftenden irdischen Beschränktheit entkleidet, der Homogeneität mit unserm gegenwärtigen Lebens- und Leidensstande entnommen und von vorn herein zu einer Vollendung potenziert worden, von welcher aus jedenfalls keine Geschichte mehr möglich gewesen wäre. Namentlich schiene eine stufenweise natürlich-menschliche Lebensentwicklung und

ein natürlich-menschliches Leiden mit einer solchen Vergottung des Menschlichen nicht wohl vereinbar, ein Wandel des Erlösers im Fleische, ein Kampf mit den Mächten der Welt und des Argen kaum mehr denkbar. Gerade die Seite seiner Zuständlichkeit und Thätigkeit, an die sich der rechtfertigende Glaube vorzugsweise hält, das Leiden im Leibe des Fleisches, die reale Teilnahme an unserem „armen Fleisch", an unserer Schwachheit, an unserem Elend, an unserem Tode und an unserer Sündenschuld, sie käme nicht zu ihrem Rechte. Und so resultierte aus dem Akte der Menschwerdung immer noch nicht diejenige Person des historischen Christus, wie sie Postulat unsrer durch sie vermittelten Gemeinschaft mit Gott ist, und wie sie dem Bilde, das wir aus den evangelischen Darstellungen von ihr haben, entspricht (§. 35).

Diese gottmenschliche Person kann nur dadurch entstanden sein, daß Gott selbst zur wirklichen Teilnahme an der menschlichen Seinsweise, d. h. an der menschlichen Lebens- und Bewußtseinsform, und zwar an derjenigen, wie sie dem gegenwärtigen Stande unsres Geschlechtes eignet (§. 38), sich bestimmte — und so werden wir denn die Menschwerdung selbst eben darein setzen müssen: daß Er, der ewige Sohn Gottes, die zweite Person der Gottheit, in die Form der menschlichen Umschränktheit, und damit in die Schranke einer zeiträumlichen Existenz, unter die Bedingungen einer menschlichen Entwicklung, in die Grenzen eines geschichtlichen Daseins sich dahingegeben habe, um im vollsten Sinn des Wortes das Leben unsres Geschlechtes in unsrer Natur mitdurchzuleben, ohne deshalb aufzuhören Gott zu sein. Erst so kommt es zu einem wirklichen Eingehen in die Menschheit, zu einem wirklichen Einswerden mit ihr, zu einer Menschwerdung Gottes, und so erst resultiert die geschichtliche Person des Mittlers, von welcher wir wissen, daß sie der Gottmensch ist.

Der Uebergang in diese Zuständlichkeit ist für den ewigen Sohn Gottes selbstverständlich eine Selbstbeschränkung; Entäußerung zwar nicht dessen, was der Gottheit wesentlich ist, um Gott zu sein, wohl aber Entäußerung der göttlichen Seinsweise an die menschlich-kreatürliche Existenzform, und eo ipso Verzichtleistung auf die göttliche Herrlichkeit, die er vom Anfang an beim Vater gehabt, und der Welt gegenüber, sie beherrschend und durchwaltend, bethätigt hat.

c) Kehren wir mit diesen Ergebnissen zu dem früher (§. 39) aufgestellten zurück, so dürfen wir sagen: als Annahme der menschlichen Natur ist die Inkarnation zugleich Selbst-

beschränkung Gottes des Sohnes, und umgewandt: die Selbstbeschränkung des Sohnes Gottes vermittelt die Annahme des Fleisches; sich selbst entäußernd, eignet er sich menschliche Art an, sich ihr mitteilend nimmt er wahrhaft an ihr Teil, und schließt sich dergestalt mit ihr und sie mit sich zu Einer Person zusammen. Beide Momente lassen sich schlechterdings nicht scheiden, weil wir außerdem vor dem historischen Christus einen idealen, vor dem geschichtlichen Gottmenschen, in dem sich der ewige Liebeswille zur Erlösung der Welt verwirklicht, einen irgendwie schon vorher fertigen erhielten, einen verherrlichten vor und über dem fleischgewordenen, von wo aus dann immer wieder eine Duplizität in das Leben des letzteren hereinbräche, welche die persönliche Einheit stört; auch drohte eine solche Scheidung den uns so wichtigen Unterschied zwischen einem zwiefachen Stand des Erlösers zu beeinträchtigen; — beide Momente, der Zeit und der That nach zusammenfallend, sind vielmehr nur die zwei Seiten desselben Einen Aktes, durch welchen der Christus Gottes geworden ist.

In der Einheit beider ist die Menschwerdung selbst das tiefste Mysterium der sich selbst verleugnenden göttlichen Liebe, eine That der Liebe, in welcher der ewige Sohn des Vaters unseres Gleichen wird, um leidend und sterbend uns mit Gott zu versöhnen und uns hernach seiner Herrlichkeit teilhaftig zu machen — das Wunder der Liebe, dessen Preis aus allen gläubigen Herzen widerklingt, von welchem anbetend die Kirche singt: In unser armes Fleisch und Blut verkleidet sich das ewge Gut; er ist ein Kindlein worden klein, der alle Dinge trägt allein.

Schriftbeweis. Käme es beim Schriftbeweis für dogmatische Sätze darauf an, sie der Form nach als im Schriftwort begründet nachzuweisen, so würde sich für den aufgestellten Satz wenigstens eine völlig zutreffende Stelle finden lassen (Phil. 2); wenn es sich aber darum handelt, die Identität des dogmatischen Gedankens mit dem sensus divinus scripturae s. aufzuzeigen, dann hat unsre Aussage die ganze Schrift für sich.

Zunächst und im allgemeinen spricht schon dafür der durch die ganze biblische Darstellung hindurchgehende Unterschied zwischen den beiden Lebensständen des Mittlers, dem Stande menschlicher Niedrigkeit und gottgleicher Herrlichkeit, für deren ersteren die Menschwerdung selbst der Anfangs- und Ausgangspunkt ist, während der andere mit der Auferstehung beginnt. Dazu kommen dann die eigenen Aussagen Jesu über seine Erscheinung in

der Welt, die wir S. 357 bereits angeführt haben, insbesondere Joh. 3, 13. 6, 38. 62. 8, 23. 42 vgl. mit V. 14; Joh. 16, 27. 28: „Sendung, Hingabe des Sohnes von Seiten des Vaters, Ausgehen des Sohnes vom Vater, Herabkommen vom Vater, von oben her kommen, Hereinkommen in die Welt, Zurückkehren zum Vater.“ Denn wenn doch diese Ausdrücke weder lokal noch sinnlich zu deuten sind, so können sie nichts anderes besagen wollen, als eine Veränderung, die in dem Verhältnis des Sohnes zum Vater vorgegangen ist, einen Uebergang aus einer außer- oder überweltlichen Stellung in eine innerweltliche — in die menschliche Seinsweise. Letzteres wird freilich nicht disertis verbis gesagt, es versteht sich aber von selbst, denn es ist ja der Menschensohn, der hier von sich redet, von seinem Eingehen in den geschichtlich-menschlichen Lebensstand, in dem er sich befindet: mit dieser zeiträumlich beschränkten Daseinsform, vermöge deren er dieser Mensch ist, hat er die gegenteilige, das Sein im Himmel = beim Vater vertauscht. Das ist die Menschwerdung. Was ist sie also? Allerdings nicht Aufgebung des göttlichen Ich's — denn eben dieses Ich ist das Subjekt aller obigen Aussagen, eben dieses geht in die menschliche Seinsweise ein, und weiß sich auch in ihr als das zuvor beim Vater gewesene, wie dieselben Stellen bezeugen; also nicht Aufgebung des göttlichen Ich's, immerhin aber Entäußerung einer höheren Daseinsform, Hingabe eines gottgleichen Verhältnisses an ein menschlich-beschränktes und bedingtes. Vermittelt sich nun, wie wir wissen, dieser Uebergang durch Aneignung des Fleisches (*μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκός*), so kann damit nicht ein bloß äußerliches Anziehen menschlichen Wesens gemeint sein. Die Schrift lehrt es anders: sie sagt: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, Joh. 1, 14. Das heißt nicht: er ist in's Fleisch (was hier jedenfalls gattungsbegrifflich gemeint ist), also näher: in menschliche Leiblichkeit eingegangen, nicht: er hat es an sich genommen, auch nicht: er ist Mensch geworden, obwohl letztere Auslegung der Worte noch die richtigere ist, sondern es heißt: er ist Fleisch geworden; mithin etwas geworden, was er zuvor nicht war, nämlich das, was wir alle sind — *σὰρξ*, in dem oben bezeichneten Sinne: die menschliche Natur, wie sie infolge der Sünde ist; also unsers Gleichen ist er geworden im vollsten eigentlichsten Wortverstand. Die Stelle besagt mithin im Wesentlichen dasselbe, was in Jesu eigenen Aussagen liegt, nur noch signifikanter. Wenn aber dafür 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7 *ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν* oder 1 Tim. 3, 16 *ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη* gesagt wird, so besteht der Unterschied nur darin, „daß das eine Mal (Joh. 1, 14), was er geworden, im Gegensatze zu dem, was er zuvor gewesen (*θεὸς ἦν*), das andere Mal dagegen die Art und Weise, wie er in der Welt erschien, bezeichnet werden will“, wie es Hofmann ausdrückt. Die erstere Stelle erklärt die letzteren, nicht umge-

wandt *) — das kirchliche *ἐνσάρκωσις* entspricht dem Text am genauesten.

Einen weiteren bedeutsamen Wink gibt Joh. 17, 5 (vgl. 13, 31. 32); denn wenn hier der Erlöser den Vater bittet: *δόξασόν με παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ῇ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί,* so meint er jedenfalls einen Besitz, den er als der ewige Logos wirklich gehabt hat, und jetzt, im Fleischesleben, nicht mehr hat — also eine Entäußerung, die nicht die Menschheit zum Objekte hat **), sondern etwas der Gottheit des Sohnes Eignendes. Was dies aber sei, lehrt der Zusatz: *πρὸ τοῦ τ. κ. ε.*, das weist uns weit hinaus über alle Beziehungen zur Welt und alle Bethätigungen in Raum und Zeit, hinein in das innere Verhältnis zwischen Vater und Sohn; es wird also die vormenschliche und vorweltliche Gottesherrlichkeit sein, deren er sich begeben hat, die volle, schaubare Gleichheit mit dem Vater, die Erscheinungsweise des absoluten göttlichen Wesens ***); denn כָּבוֹד *δόξα* (von *δοκεῖν*) ist die herrliche Erscheinung des Wesens der Gottheit, welches nicht bloß nach der Welt hin sich manifestiert, sondern von Ewigkeit her ein auch vor sich selbst erschlossenes und offenbares ist: ipsa natura divina decorem habebat infinitum in se, etiam sine ulla creatura illum decorem intuente. Bengel.

Dies führt uns sofort zu dem eigentlichen loc. class. Phil. 2, 6 ff.: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος κ. σχ. εὑρ. ὡς ἄνθρ. ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν* u. s. w. Es fragt sich hier zunächst, ob diese Stelle von der Menschwerdung Christi handle, oder von einem andern, von ihr irgendwie zu unterscheidenden Akte, wie die meisten älteren Theologen wollten. Diese

*) Daraus, daß der *λόγος* Fleisch geworden, folgt noch nicht, daß er aufgehört habe zu sein, der er war, so wenig als er deshalb aufgehört hat, das Leben zu sein. Dies ist die andere Seite der Sache, welche das ganze Evangelium Johannis bezeugt, — aber dies berechtigt uns nicht im mindesten, unsere Stelle auf ein bloßes Eingehen in's Fleisch abzuschwächen. Ein Versenken in dasselbe käme dem Sinne schon näher, ohne ihn jedoch völlig zu erreichen. — Meyer: „Er ward Fleisch, d. h. er wurde ein leiblich menschliches Wesen — womit aber die anima rationalis nicht ausgeschlossen ist.“

**) Oder, wie es die Älteren irrig erklären, die ihr durch die Inkarnation mitgeteilte majestas divina.

***) Ist diese Fassung die richtige, dann ist auch das Objekt der Verherrlichung nicht bloß seine Menschheit, denn er will jene *δόξα* wieder, wie er sie hatte, nur eben als menschgewordenes Ich. Vergl. Luthardt z. d. St. — Gut Meyer: die *δόξα*, welche Jesus vor der Weltschöpfung besaß (*εἶχον* realiter, nicht ideal von der destinatio divina zu fassen), war die göttliche Glorie, die *μορφὴ θεοῦ* (Phil 2, 6) in seiner Präexistenz, deren er sich entäußerte, als er Mensch wurde und deren Wiederempfang er nun von Gott erbittet.

Frage beantwortet sich nicht aus der Erkenntnis des Subjekts unseres Satzes, m. a. W. nicht aus der Erörterung der Frage, ob hier der Apostel den Logos als ἄσαρκος oder ἔνσαρκος denke, denn über das Subjekt des ganzen Satzes kann gar kein Zweifel sein. Paulus stellt Christum als Beispiel der Selbstverleugnung hin, und zwar nicht nach einem einzelnen Moment seines Lebens, sondern so, daß er alle unter den Begriff der Selbstverleugnung fallenden Momente seines Thuns zusammenfaßt, von der Annahme der Knechtsgestalt (was sie auch immer sei) an bis zum Kreuzestode. Er meint also den historischen Christus. Daraus folgt aber nicht entfernt, daß er da, wo er von dem ersten Moment der Selbverleugnung redet, V. 6, ihn nicht nach seinem vormenschlichen Sein gedacht haben könne, gleichsam im Begriff, diese Selbstthat zu vollbringen, im Entschluß dazu begriffen; wie ja derselbe Apostel auch sonst von dem historischen Christus rückwärts blickend sagt, daß durch ihn die Gesammtheit der Dinge geworden sei, 1 Kor. 8, 6, oder daß durch ihn alles geschaffen sei, Kol. 1, 16. Hebr. 1, 1–3 *), vgl. 1 Kor. 10, 4. Nicht also an der Bestimmung des Subjekts, sondern an dem ganzen Inhalt des Satzes entscheidet sich jene Frage. Da ist nun jedenfalls so viel gewiß, daß die Worte ἑαυτὸν ἐκένωσε κ. τ. λ. etwas aussagen, was nicht in das zeitgeschichtliche Leben Jesu Christi fällt — denn mit de Wette dabei an die Jordantaufe zu denken, wird kaum mehr jemandem beikommen; selbst die älteren DD., die den Akt des κενοῦν noch von dem der Inkarnation unterschieden, konnten doch nicht anders, als ihn vor den geschichtlichen Eintritt des Erlösers in die Welt zu verlegen, oder vielmehr ihn der Zeit nach mit der Inkarnation zusammenfallen zu lassen. Letzteres ohne Zweifel mit Recht. Fällt aber nach dem oben Bemerkten der Grund, den sie für jene Trennung beider Akte aus dem Subjekt des Satzes hernahmen, so hindert nichts, die Worte unmittelbar von der Menschwerdung zu verstehen, was überdies der Zusammenhang notwendig fordert. Sehen wir näher zu. Den Akt, um den es sich hier handelt, bezeichnet der Apostel als ein ἑαυτὸν κενοῦν d. h. sich entleeren, eines wirklichen Besitzes sich entäußern, se exspoliare, alle Abschwächungen dieses Begriffs, wie wir sie bei den Älteren finden, z. B.

*) Hofmann, Schriftbew. I, 152 spricht sich darüber so aus: Gegen jenen Gedanken (daß Christus die göttliche Herrlichkeit mit menschlicher Niedrigkeit vertauschte), kann man nicht einwenden, daß ja das Subjekt der Mensch Jesus Christus sei . . . es galt ja die Person zu bezeichnen, welche bei Gott gewesen, ehe in der Welt, welche dann in der Welt und im Leibe unseres Fleisches gelebt hat, und nun in verklärter Menschennatur überweltlich bei Gott ist. Wir drücken uns nun zwar nicht so aus, dieses Subjekt sei der Logos (λόγ. ἄσαρκος), wohl aber sagen wir, es ist immer dasselbe Ich zuvor und hernach.

veluti deposuit, quatenus eam (gloriam div.) non perpetuo manifestavit, oder non magis ea usus est, quam si ea destitutus fuisset und dgl., sind textwidrig. Entleert aber hat er sich der μορφὴ θεοῦ, wie der Gegensatz μορφὴ δούλου beweist. Daß μορφὴ weder gleich οὐσία oder φύσις, noch gleich status sei, sondern die forma, die Erscheinung, worin sich jemand darstellt, bezeichne, dürfen wir als gemeinsames Resultat der neueren Auslegung unserer Stellen betrachten *); μορφὴ θεοῦ ist daher, wie Meyer es ausdrückt, die Zustandsform, dem Wesen entsprechend und den Zustand darstellend, oder genauer, die dem Wesen Gottes entsprechende Herrlichkeitsgestalt (Wiesinger: die Herrlichkeit der göttlichen Existenzform), von der δόξα (Joh. 17, 5) nur dadurch unterschieden, daß hier zugleich die Erscheinung dieser Herrlichkeit der Welt gegenüber mit einbegriffen sein wird, wie aus dem Gegensatz μορφὴ δούλου erhellt **). Diese hingegen ist die Erscheinung inweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit, nicht der Dienstbarkeit unter Menschen, sondern der geschöpflichen Abhängigkeit von Gott ***), was sowohl das gegensätzliche μορφὴ θεοῦ fordert, als das zusätzliche ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, d. h. als Mensch — auf gleiche Weise wie die Menschen geworden und geboren, und dem ganzen Habitus nach als Mensch vor den Menschen erfunden. Der Apostel sagt auch hier nicht geradezu: er ward Mensch, er nahm menschliche Natur an, weil es ihm gerade um die Existenzform zu thun ist. Daß diese das Sein, das Wesen der Menschheit voraussetzt, versteht sich hier ebenso von selbst, wie bei μορφὴ θεοῦ, daß sie die θεότης zur Voraussetzung hat. — Hiemit ist nun klar, worin die κένωσις besteht: sie ist die Vertauschung der einen Existenzform mit der andern; jener sich entleerend hat Christus dagegen letztere angenommen; sie ist also ein Akt freier Selbstverleugnung, der zu seinen beiden Momenten die Verzichtung auf die göttliche, ihm als Gotte zustehende Herrlichkeitsgestalt, und die Annahme der menschlich-beschränkten und bedingten Lebensgestalt hat. Qui quum in forma Dei existeret (ὑπάρχων, das heißt: ursprünglich und wesentlich seiend, urständend in der forma Dei), se ipsum exinanivit, humanam formam subiens. So weit sind die besten neueren Ausleger eins ****).

---

*) Meyer, Tholuck, Liebner, Lünemann, Wiesinger, Räbiger de christologia Paulina 1852. Weiffenbach, Zur Auslegung von Phil. 2, 5—11. 1884.

**) Hofmann, Schriftbew. I, S. 149: „Die Erscheinung in göttlicher selbstherrlicher Macht, in welcher er sich der Welt gegenüber befand." Vgl. Komment. S. 60. Nur möchte ich den Begriff nicht in der Beziehung auf die Welt aufgehen lassen, weil der Sohn auch dem Vater gegenüber eine vorweltliche δόξα hatte.

***) Hofmann a. a. O., Liebner, Christologie 327.

****) Auch Lechler (Das apostolische und nachapostolische Zeitalter 1857) zu

Aber Paulus sagt, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, womit er den Akt der Entäußerung noch näher charakterisiert. In welcher Weise Christus hätte auch erscheinen können statt in der Knechtsgestalt, soll damit angedeutet werden. Heißt nun οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, wie nicht zu zweifeln, non rapiendum sibi duxit *), dann wird das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ etwas bezeichnen, was er nicht auch schon zuvor besaß, also etwas anderes, als μορφὴ θεοῦ die ihm als Gott zustand. Qui enim aliquid rapere non cogitavit, is certe cogitare potuisse dicendus est; qui autem aliquid rapere potuisse dicitur, eum illud nondum habuisse elucet. Und darauf deutet auch die Form des Ausdrucks hin; denn τὸ ἴσα εἶναι heißt nicht Gott gleich sein, sondern „auf eine Weise sein, wie Gott ist", aequaliter Deo esse, ἔχειν ἴσως θεῷ, also nicht wieder „die göttliche Existenzweise selbst", sondern eine Gott gleiche. Was damit gemeint sei, wird nun kaum mehr zweifelhaft sein können. Es wird das gottgleiche Sein, es wird diejenige Existenzform sein, in welcher Christus als Mensch hätte erscheinen, die er hätte sofort an sich nehmen und sich darin sehen lassen können, — die ihm aber erst nach Annahme der Knechtsgestalt und als Sohn des Gehorsams in ihr am Ende seines Weges zufallen sollte, wovon V. 9 und 10. Also „anstatt jene gottmenschliche Herrlichkeit, die am Ziele seines Weges lag, an sich raffen zu wollen, wie er gekonnt hätte, hat er vielmehr die ihm als Gott eignende göttliche Seinsgestalt mit der knechtlichen vertauscht"; so groß ist seine Selbstverleugnung **). Auch so gefaßt bestätigt unsere Stelle das obige Resultat, daß die Menschwerdung nicht

---

Phil. 2, 6 ff.: „Der Uebergang aus dem früheren Zustand (in göttlicher Daseinsform) in den spätern geschah durch eine freie That Christi, welche bezeichnet wird als ein ἑαυτὸν κενοῦν, sich selbst einer Fülle, eines Besitzes begeben, entäußern — wovon dann die andere Seite ist das Eingehen in das menschliche Dasein und Leben." Ebenso Weiffenbach a. a. O. S. 30.

*) Vgl. Tholuck und Wiesinger; gut Räbiger: Apostolo licuisset simpliciter scribere οὐχ ἥρπασε non rapuit τὸ ε. ι. θ., sed ut sententiam etiam graviorem redderet et Christum de illo ne cogitasse quidem significaret, propterea scripsit οὐχ ἁρπ. ἡγήσατο. . Alle übrigen Deutungen des schwierigen Ausdrucks: non praedam duxit, oder: er wollte es nicht hartnäckig festhalten, oder: er habe es nicht wie ein Sieger seine Spolien triumphierend zur Schau tragen wollen, lassen sich sprachlich nicht rechtfertigen.

**) Diese Auslegung findet sich bei Hofmann, Schriftbew. I, 148 ff., der Sache nach auch bei Räbiger und Lünemann: Apostolo ob oculos versatur Christi τοῦ κυρίου in coelos exaltati praesens dignitas, quam tamquam mercedem a Deo reportavit — nur daß die Beschränkung auf die κυριότης und den cultus divinus bei Räbiger nicht ausreicht. — Auch ist sehr wahr, was Hofmann bemerkt: Ein Sein gleich göttlichem Sein läßt sich nur von dem aussagen, welcher nicht Gott ist, wogegen μορφὴ θεοῦ zu ihrer Voraussetzung die θεότης hat.

in der assumtio naturae humanae aufgeht, sondern als diese zugleich Entäußerung des Logos ist. Der folgende Satz: *ἐταπείνωσεν* u. s. w. weist sodann in das geschichtliche Leben des Erlösers hinein, in welchem sich dieselbe fortsetzt *). Mit Recht vergleicht man mit unserer Stelle noch 2 Kor. 8, 9, wo Paulus die Korinther zur Mitteilung von ihrem Überflusse ermahnt mit Verweisung auf die Gnade Christi, *ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν*, „er ist aus einem Reichen ein Armer geworden"; denn der Reichtum, dessen er sich entäußert hat, ist eben jene seine göttliche Herrlichkeit, die er ursprünglich besaß und um unsertwillen aufgab. Auch hier bezeichnet das Partizip nicht den bleibenden Besitz, sondern hat imperfektische Bedeutung: „es ist nicht die Rede von dem, was Christus ist, sondern von dem, was er vor seiner Menschwerdung war." Meyer.

Dasselbe, was der Komplex der angeführten Stellen klar bezeugt, ergibt sich aus der Reflexion auf das geschichtliche Lebensbild Christi. Denn dieses bleibt ohne Voraussetzung einer Selbstbeschränkung des Göttlichen nicht nur völlig unbegreiflich, sondern es wird geradezu zerstört, weil je nach den beiden im §. bezeichneten Möglichkeiten ohne diese Voraussetzung allemal entweder die Einheit der Person oder die Wahrheit des menschlichen Lebens Jesu verloren geht. Das läßt sich an jedem Punkte der evangelischen Geschichte nachweisen. Denken wir z. B. unter der ersten jener Möglichkeiten die Kindheit des Erlösers, so haben wir nach Luk. 2, 40. 52 eine natürliche Lebensentwicklung, die als solche in einem allmählichen Fortschritt, in einer successiven Aufeinanderfolge von Akten

---

[Im Kommentar hat er jedoch die frühere Auslegung verlassen, erklärt *ἁρπαγμός* = Rauben, die Handlungsweise des Raubenden und sagt: es werde von Christo verneint, daß er das Gottgleiche Sein dafür angesehen habe, als ob ihm wesentlich sei auf diese Art sich zu bethätigen. Dieselbe Auffassung von *ἁρπαγμός* teilen Weiffenbach a. a. O. u. Cremer im Wörterbuch sub. v., welcher letztere erklärt: er achtete das Gottgleichsein nicht für eins mit Gewaltthat gegen die Welt, mit Vergewaltigung der Welt, während Th. Zahn in Luthardts Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1885, S. 243 ff. *ἁρπαγμός* in demselben Sinne wie *ἅρπαγμα* nimmt und erklärt, daß Christus die ihm eignende Gottesgestalt nicht selbstsüchtig festgehalten habe oder festzuhalten gesonnen gewesen sei. Es ist nicht zu leugnen, daß bei der Erkärung von *ἁρπαγμός* = Rauben der Sinn immer ein sehr künstlicher wird. Man mag indessen so oder so auslegen, jedenfalls ergibt sich als die Anschauung des Apostels, „daß der Präexistente sich befand in Gottes Gestalt, sein auf die Erde Kommen aber geschah kraft der Selbstentleerung von dem Sein in der Gottesgestalt oder kraft Vertauschung derselben mit eines Knechtes Gestalt." (Geß, Christi Person und Werk II. 1 S. 316).]

*) Die beiden Partizipialsätze werden wohl zu den beiden verbis, sowohl zu *ἐκένωσε* als zu *ἐταπείνωσε* gehören; dort als nähere Bestimmung des *μ. δ. λαβών*, hier als Anknüpfung daran. Der ganze Satz V. 6—8 ist eine Palindrome.

sich vollzieht, ein werdendes Bewußtsein, ein reifendes Wissen — hat nun während dessen der in ihm menschgewordene Logos (weil völlig unbeschränkt geblieben) alles in zeitloser Anschauung gewußt, hat er allwissend die Zeiten und Dinge durchschaut, und allgegenwärtig und allmächtig das Universum regiert, so liegt offenbar dieses Bewußtsein und diese Machtübung außerhalb des nur allmählich aufdämmernden Kindesbewußtseins und Kindeslebens Jesu; das Kind als solches hat davon weder gewußt noch dazu mitgewirkt, wenn es anders seine Wahrheit hat, was Lukas berichtet. Und so erhalten wir eine Duplizität des Bewußtseins und der Thätigkeiten, welche die Einheit des Subjekts vernichtet, ja selbst die Wahrheit der Menschwerdung aufzuheben droht. Denn diese erschiene dann nur als der Anfangspunkt eines Prozesses, vermittelst dessen beide Seiten sich allmählich ineinanderbilden, der Mensch Jesus also successive vom Logos durchdrungen würde und so zum Gottmenschen heranreifte, bis er es in der Erhöhung wirklich wird. Bis dahin hätte er immer noch den Logos sich gegenüber als eine ihm andere Persönlichkeit, er wäre noch nicht der Gottmensch, sondern ein Mensch, dem der Logos einwirkte *). Die Schriftwidrigkeit einer solchen Auffassung liegt am Tage (Joh. 1, 14). Ueber ihre Unzulässigkeit hat die Geschichte des Dogma gerichtet (vgl. §. 38 und die flg.). Stellen wir aber dieselbe Kindheitsgeschichte Jesu unter die entgegengesetzte Auffassung, d. h. lassen wir die volle Aktuosität des göttlichen Bewußtseins und Lebens von dem Moment der Konzeption an in das Menschliche fallen, dieses in jenes aufgenommen sein, so bleibt zwar die persönliche Einheit gewahrt, aber die Wahrheit des Kindesbewußtseins und der natürlichen Lebensentwicklung geht zu Grunde. Was uns die Geschichte davon berichtet, erscheint dann nur etwa wie ein äußerer Schein, oder wie ein bloßer Nichtgebrauch eines wirklichen seiner Menschheit eignenden göttlichen Wissens und Könnens für einzelne Momente oder Fälle. — Ferner, denken wir die Erzählung Matth. 8, 23 ff. unter dem ersteren Gesichtspunkt, so hätte der Erlöser, während er im Schiffe schlief, seiner Gottheit nach nicht nur gewacht, sondern auch den Sturm selbst sowohl zuvor herbeigeführt als hernach gestillt — denn anders ließe es sich nicht denken, wenn der fleischgewordene Logos als dieser auch die Weltregierung und Weltherrschaft aktuell geübt haben soll; und damit löst sich uns nicht bloß das Wunder auf in einen

---

*) Vgl. Liebner S. 335. „Der Mensch Jesus müßte den Logos, dem er sich zubildete, als stets über jedes Moment der Entwicklung noch übergreifende Objektivität sich auch gegenüber haben. Er müßte also in diesem Bewußtsein z. B. sagen: Ich und der Logos, aber er sagt immer: „Ich und der Vater“ . . . und umgewandt der Logos müßte das Bewußtsein haben, daß dieser Mensch ihm noch nicht völlig adäquat sei“ u. s. w.

bloßen Schein, sondern es fällt wieder die Einheit des Subjekts auseinander. Unter den umgewandten Gesichtspunkt aber gestellt, kann ich mir gar nicht mehr denken, wie der Erlöser wirklich sollte geschlafen haben; denn der Schlaf, der eine momentane Hingabe des Bewußtseins an einen Zustand der Bewußtlosigkeit ist, erscheint als unmöglich für diese Person, wenn sie in ihrer menschlichen schlummernden Tiefe zugleich das helle, wache, weltumfassende Bewußtsein des Absoluten trug.

Noch größer und völlig unüberwindlich ist die Schwierigkeit, die aus Mark. 13, 32 erwächst. Denn hier bekennt der Erlöser das wirkliche Nichtwissen eines historischen Faktums: er weiß den Tag des Endes nicht, während der Vater, der sich dessen Bestimmung vorbehalten hat, ihn weiß. Da bleibt nun nicht einmal mehr die Auskunft übrig, er habe ihn zwar seiner Gottheit, nur nicht seiner Menschheit nach gewußt, weil darin eine Art von Verschweigung läge, welche der völligen Wahrheit entbehrte; und noch weniger werden wir uns zu der Deutung entschließen; er habe ihn zwar gewußt, aber nicht wissen wollen. Es ist also ein wirkliches Nichtwissen, welches den Besitz des Wissens ausschließt; denn ein Wissen besitzen und zugleich nicht besitzen, ist eben so undenkbar als unmöglich. Jedenfalls muß man also wenigstens hinsichtlich dieses einen Punktes eine Entäußerung der Allwissenheit von Seiten des menschgewordenen Logos zugestehen. Was schließt aber dieser eine Punkt nicht alles in sich? Hängt er nicht aufs engste mit dem Geheimnis der Heilsgeschichte zusammen, scheint er nicht anzudeuten, daß der Menschgewordene überhaupt die Momente, welche die Geschichte seines Reiches bis zum Ende durchlaufen wird, nicht in ihrer zeitlichen Distinktion von einander kennt, sondern mehr nach Art der prophetischen Anschauung, welcher sich, was successiv aufeinanderfolgt, wie in einem großen Gesamtbild darstellt? Ja setzt nicht jene Aussage auch ein anderes Verhältnis des menschgewordenen Sohnes zur göttlichen Regierung der Welt voraus? Oder liegt der Grund, warum der Vater allein das Ende weiß, nicht eben darin, daß er aller Dinge und insbesondere des ganzen Verlaufs der Weltgeschichte schlechthin mächtig ist? Von dem Momente an, wo der Sohn zur aktuellen Teilnahme an der Weltherrschaft erhöhet ist, wird daher auch er dasselbe Wissen von dem Eintritt des Zeitpunkts haben, den er selbst herbeiführt, — daß er es in den Tagen seines Fleisches nicht hat, deutet darauf hin, daß er damals auch jene Herrschaft noch nicht geübt hat, wenigstens nicht in der Weise, wie der Vater (s. unten §. 42).

Doch dies sind nur einzelne Beispiele. Das Gesagte gilt von dem ganzen geschichtlichen Leben Jesu, [von dem Bewußtsein seiner durchgehenden Abhängigkeit von dem Vater Joh. 5, 19. 36. 7, 16. 8, 28. 12, 49 u. a.], von jedem Blick, den er deshalb auf ihn richtet, um des rechten Zeitpunktes für eine bestimmte Heilsthätigkeit gewiß

zu werden, von jeder Bitte, mit der er sich an ihn wendet, von dem ganzen Gebete Joh. 17, insbesondere von seinem Leiden und Sterben: immer wird ohne Voraussetzung irgend einer Art der Selbstbeschränkung des Göttlichen der eine oder andere der oben aufgestellten Kanones verletzt, und ein Dualismus in das Leben des Erlösers eingeführt, der die ganze Schrift wider sich hat. Denn diese weiß nun einmal nichts von einer Duplizität seiner Persönlichkeit, sondern nur von **Einem** Subjekt, von Einem Ich, und dies ist dasselbe, welches im Anfang bei dem Vater war, und, von da in's Fleisch gekommen, ἐν σαρκὶ gelebt hat, um wieder zum Vater zurückzukehren. Diesem Einen Ich gelten alle Aussagen der Schrift von Christo, so wie auch alle Akte, die sie berichtet, von ihm ausgehen. Diese unumstößliche Thatsache läßt sich mit der ganzen Reihe der Stellen, die ein successives, beschränktes und begrenztes Wissen und Leben des Erlösers bezeugen, nur dann vereinigen, wenn die Beschränkung eben in jenes Eine Ich fällt. *)

Verhält es sich aber so, dann steht uns die Anerkennung einer solchen nicht mehr frei; **die Schrift zwingt dazu.** Und daß sie schon in den Akt der **Menschwerdung** selbst gesetzt werden müsse, das erweisen nicht nur die oben S. 412 f. angeführten Stellen, die ganze evangelische Darstellung fordert es. Denn sie zeigt uns keinen Moment **innerhalb** des geschichtlichen Lebens des Menschgewordenen, an dem die Verzichtleistung auf die göttliche Herrlichkeit **erst** eingetreten wäre, sie läßt uns auch keinen

*) [Vgl. auch Theod. Kaftan, Die Kenosis, in der Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche 1875. S. 19 ff. Ganz anders urteilt Philippi, Glaubensl. IV. 1. S. 393 ff. Jesus ist ihm auch im Stande der Erniedrigung der allwissende, allmächtige, allgegenwärtige, der durch seine Fleischwerdung keine Veränderung weder hinsichtlich seines Wesens noch auch seiner Eigenschaften erfahren hat, was insbesondere durch das Evangelium Johannes bezeugt werde: mit Flammenzügen stehe hier die unveränderte Herrlichkeit des Sohnes Gottes verzeichnet. Und wenn es hier heiße: der Logos sei Fleisch geworden, so sei das eine eigentümliche Art des Werdens, bei welcher das unveränderte Bleiben des ursprünglichen Seins nicht aufgehoben sei, es sei nur die Annahme der menschlichen Natur seitens des in seinem eigenen Wesen unverändert bleibenden Logos gemeint. Aber auch der Menschensohn sei schon in statu humiliationis im Besitz der ihm mitgeteilten göttlichen Eigenschaften gewesen, habe sich aber ihres Gebrauchs entäußert oder sie nur teilweise gebraucht. Das Nichtwissen Jesu könne nur auf seine Menschheit bezogen werden, ebenso wie seine Bitte Joh. 17, 5 und der Ausspruch 14, 28. Allein die Lehre der Schrift ist dies nicht, wie Kaftan eingehend nachweist: Diese weiß nichts von einer allwissenden, allmächtigen Allgegenwart des irdischen Jesus, wohl aber berichtet sie von seiner menschlichen Entwickelung und seiner menschlichen Bedürftigkeit. Und ebensowenig ist es in ihrem Sinne statthaft, wenn Philippi die eine Person zerreißt und wie bei Joh. 17, 5 die verschiedenen Teile einer Aussage auf die beiden Hälften verteilt.]

Raum zu der Annahme, daß sie sich für jeden einzelnen Akt seines Lebens immerzu besonders wiederholt hätte, wodurch die natürliche Kontinuität desselben an allen Seiten durchbrochen und in eine atomistische Vielheit von wunderbaren Einzelakten der Selbstbeschränkung aufgelöst, ja für jeden wirklichen Lebensmoment ein besonderer Willensbeschluß erfordert würde. Wir sehen uns also mit der Frage nach dem Eintritt jener κένωσις auf den Anfangspunkt des gottmenschlichen Lebens Jesu verwiesen; die Schrift gibt uns kein Recht beides aus einander zu halten, und so werden wir denn auch von da aus sagen dürfen, daß assumtio menschlichen Wesens für sich den Begriff der Menschwerdung noch nicht vollständig ausdrückt, sondern daß sie zugleich als Entäußerung des Göttlichen gedacht werden müsse — zugleich, sagen wir, nicht als wären es zwei Akte, die man wenigstens im Begriff zu trennen hätte, sondern die Annahme der menschlichen Natur in der Bestimmtheit, in welcher der Sohn Gottes sie zum Zweck der Erlösung gewollt und sich zu eigen gemacht hat, das heißt des Fleisches, vollzog sich mittelst der κένωσις seiner selbst, und konnte nur so zu Stande kommen. — Auf eine Trennung beider konnte man nur dadurch gelangen, daß man von derjenigen Zuständlichkeit menschlicher Natur, welche der Begriff σάρξ involviert, von der irdisch-sinnlichen Beschränktheit derselben abstrahierte, und sie gleich von vorn herein so dachte, wie sie auf dem Wege der Verherrlichung erst geworden ist. Hatte man so die Christologie gleichsam von oben aus zu konstruieren begonnen, dann lag es allerdings nahe, die Entäußerung, ohne welche der irdische Lebensstand Christi unerklärlich ist, erst nachträglich als einen besondern Akt zur Menschwerdung hinzutreten zu lassen.

Worin sie bestehe, haben die angeführten Stellen klar bezeugt; man wird ihren Sinn nicht präziser zusammenfassen können, als es Hofmann in den Worten thut: „Aus dem Stande des weltbeherrschenden Könnens und Wollens und Gegenwärtigseins ist er, der hier und dort gleich Ewige, in die Innerweltlichkeit, in die menschliche Umschränktheit des Daseins und Wissens und Könnens eingegangen — ohne darum aufzuhören der ewige Gott zu sein". Schriftbew. II, 1. S. 24.

Der kirchliche Konsensus für diese erfolgreiche Bestimmung liegt nicht so offen am Tage. Zwar geht ein Anklang daran insofern durch die alte Kirche hindurch, als viele griechische VV. mit Berufung auf Phil. 2, 6 f. die Menschwerdung als Erniedrigung oder Entäußerung fassen, z. B. Clemens Alexandr. Paed. III, 1, Irenäus IV, 24, Origenes in Joh. T. I, 37, in Matth. XV, 7. Ser. Comment. II, 311 (Lommatzsch), Athanasius c. Ar. I, 40: „Nicht vom Geringeren aus ist er vollkommener geworden, sondern, da er Gott war, hat er Knechtsgestalt angenommen und sich damit nicht vervollkommnet, sondern erniedrigt."

Vgl. II, 14. 53. III, 29; Basilius de sp. s. 18 *). Indessen ist damit doch nur der allgemeine Gedanke einer Herablassung des Göttlichen, noch nicht der einer Selbstbeschränkung desselben ausgedrückt.

Schon näher kommt es, wenn die VV. häufig die Erscheinung Christi ein Eintreten in die Schranken der Endlichkeit nennen, wenn Ignatius ad Polyc. und nach ihm Irenäus sagt: Der Unfaßbare, Unbegreifliche und Unsichtbare macht sich sichtbar, ergreifbar, faßbar für die Menschen, der leidensunfähige wird leidentlich, „das Wort wird Mensch" c. Haer. IV, 20. p. 626. III, 16 **), oder wenn sie lehren: „das Wort ist geworden, was wir sind, um unser ganzes Leben mitdurchzuleben, in alle unsere Zustände einzutreten, alle menschlichen Alter und Ordnungen durchzugehen, um sie zu heiligen, zu restituieren" II, 22, 4. III, 18, 7; und nimmt man hinzu, daß derselbe Irenäus den Menschgewordenen durch Niedrigkeit und Leiden hindurch verklärt werden läßt (III, 16), so werden wir wenigstens eine Andeutung an unsere Ansicht bei ihm finden dürfen. Nicht daß er vollen Ernst damit machte, er läßt a. a. O. den Logos auch als den Menschgewordenen über das Leiden erhaben bleiben, aber er schreibt III, 19: „Wie er Mensch war, um versucht, so auch Logos, um verherrlicht zu werden, indem der Logos ruhte (ἡσυχάσαντος τοῦ Λόγου) beim Versuchtwerden, Schmachleiden, Gekreuzigtwerden und Sterben, wirksam aber mit dem Menschen war ***) im Siegen und Dulden, im Liebeserweisen, Auferstehen und Aufgenommenwerden in den Himmel" — und damit ist doch eine gewisse Beschränkung nach einer Seite hin gemeint.

Entschiedener erklärt sich Origenes. Schon in der regula fidei bezeichnet er die Menschwerdung als Entäußerung: Christus, ante omnem creaturam natus ex Patre . . novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus; sodann spricht er in der Hauptstelle de Pr. II, c. 6, nachdem er die Herrlichkeit des Sohnes Gottes gepriesen hat, seine Verwunderung darüber aus, „daß dieses über alles erhabene Wesen sich seines Herrlichkeitsstandes entäußernd Mensch geworden sei (quod de statu majestatis suae homo factus sit) und unter Menschen gewandelt, mit Menschen verkehrt habe" u. s. w. „Das, sagt er, erregt mehr als alle seine Wunder das höchste Erstaunen und geht über die schwache Einsicht der Sterblichen hinaus, daß jene so erhabene Macht der göttlichen Majestät, jenes selbsteigene Wort des Vaters und die absolute Weisheit Gottes,

*) Andere Stellen bei Tholuck, in dem Pfingstprogramm über Phil. 2, 6 ff.

**) Bei Stieren p. 510: Invisibilis visibilis factus, incomprehensibilis factus comprehensibilis et Verbum homo.

***) Die lat. Übersetzung hat statt συγγινομένου τῷ ἀνθρώπῳ absorpto autem homine, wahrscheinlich richtig; vergl. Stieren S. 526.

in welcher alles, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen ist, daß das in der Beschränktheit (Umgrenzung) des Menschen, der in Judäa auftrat, begriffen sein soll; noch mehr, daß die Weisheit Gottes in den Schooß eines Weibes eingegangen ist, als Kind geboren wurde und wimmernd sich vernehmen ließ nach Art klagender Kindlein; daß er hernach bis zum Tode betrübt war und es zuletzt bis zur schmachvollsten Todesart mit ihm gekommen ist, ob er gleich am dritten Tage auferstand. Weil wir darin einiges so ganz menschlich sehen, daß es von der gemeinen Schwachheit der Sterblichen nicht abweicht, anderes so ganz göttlich, daß es nur der ursprünglichen, unaussprechlichen Natur der Gottheit zukommt, so steht der menschliche Verstand stille und weiß vor Verwunderung nicht, wohin er sich wenden, was er festhalten soll. Bekommt er den Eindruck eines Gottes, so sieht er einen Sterblichen; meint er einen Menschen vor sich zu haben, so gewahrt er den nach Ueberwindung der Todesherrschaft triumphierend von den Toten Wiederkehrenden". (Vgl. Homil. X. in Jerem. (Opp. III, 186) zu Jerem. 12, 7 und meine Monogr. S. 202 ff.). Also wirkliche Entäußerung des Sohnes, ein Aufgeben seiner Herrlichkeit, seiner Gleichheit mit Gott: exinaniens se filius Dei de aequalitate patris, de Pr. I. 2, 8; quantum fuerat magnus, tantum se humiliavit, in Matth. Comm. Ser. 838 — eine That der höchsten, göttlichen Liebe, in Joh. 1, 37.

Auch in der weiteren Entwicklung seiner Christologie macht Origenes dieses Moment noch vielfach geltend. Denn wenn er nun zeigt, wie der Logos sich zunächst mit einer (präexistierenden) menschlichen Seele, und mittelst dieser mit einem menschlichen Leibe, beide mit sich durchbringend und vergottend, zur wesentlichen Einheit verbunden habe u. s. w. (vgl. de Pr. II, 6, 3. 4.), so will er ihn weder der Teilnahme an dem Leiden der Menschheit entziehen, noch sofort die entäußerte Herrlichkeit wieder zurücknehmen lassen; er läßt ihn vielmehr im Stande der Erniedrigung weder die absolute Fülle der göttlichen, alles umschließenden M a c h t, noch der absoluten, überhimmlischen W e i s h e i t besitzen, sondern in beider Hinsicht nur ein gewisses M a a ß. Er sagt in Matth. XI. c. 17: „Vielleicht hat man zur Erklärung der Worte: Es ist nicht gut, daß man den Kindern das Brot nehme, zu sagen: daß der, welcher sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm, ein gewisses Maaß der Macht (μέτρον δυνάμεως), nach welcher er die Dinge in der Welt befaßte (ἐχώρει), mitherabgebracht hat, und dieses ist es, welches bei seinen Heilungen (Luk. 8, 46) wunderkräftig emanierte". Von dieser relativen Beschränktheit des Menschgewordenen heißt es dann in Matth. Comm. Ser. 55 zu Cap. 24, 36: „Man könnte die Stelle so verstehen: das Wissen Christi war laut Luk. 2, 52 ein fortschreitendes; der Tag der Vollendung aber ist das letzte Ziel dieses Fortschritts, welches ihm selbst vor der Erreichung unbekannt war. Er

wußte wann Tag und Stunde eintreten werde nicht, priusquam propriam dispensationem impleret. Dieses Nichtwissen des Tages aber hat er nicht nach Erfüllung des Zwecks seiner Menschwerdung ausgesprochen, nicht nachdem Gott ihn erhöhet hat (Phil. 2, 9); denn von da an hat auch der Sohn Teil an dem Wissen des Vaters, ut jam non pater sciret de ea, sed etiam filius." Gerade an letzteren Worten wird die Gesamtanschauung des Origenes vollends klar. Es ist der Gedanke einer allmählichen Entwicklung der Erkenntnis des Menschgewordenen*) durch die Entäußerung hindurch zu seinem ursprünglichen Stande. Er spricht ihn noch klarer aus in den Homilien über Jeremias 1, 7, zu Jes. 7, 16 und Luk. 2, 52: „Wer vollkommen ist, schreitet nicht fort, sondern wer des Fortschritts bedarf. In diesem Sinne wird von Jesu gesagt, er nahm zu an Weisheit und Gnade; denn wenn er sich, zu uns herniederkommend, entäußert hat und, nachdem er dies gethan, dasjenige, dessen er sich entäußert hat, wieder zurücknimmt (*κενώσας ἑαυτὸν, ἐλάμβανε πάλιν ταῦτα ἀφ᾽ ὧν ἐκένωσεν ἑαυτόν*), weil er sich freiwillig entäußert hat, wie wäre es da seiner unwürdig, daß er zunahm an Weisheit und Gnade" u. s. w. Dasselbe gilt aber von der Macht und Weltherrschaft, überhaupt von dem ganzen Leben Christi. Der Sohn ist das Subjekt der Erniedrigung und Erhöhung Wie er nicht nur vom Vater dahingegeben ist, sondern sich auch selbst hingegeben hat in die Menschwerdung, in den Tod, so ist auch seine Auferstehung nicht nur durch den Vater, sondern auch durch ihn selbst geschehen; er selbst kehrt aus der Niedrigkeit und Begrenzung zu seiner vorweltlichen allumfassenden Herrlichkeit und Gottgleichheit wieder zurück. Vgl. in Joh. X, 21., in Matth. XIII, S. XVI, 5 insb. in Matth. XV, 768.

Diese Anführungen wollen keineswegs darthun, daß Origenes den Gedanken einer Selbstbeschränkung des Logos in der Menschwerdung konsequent durchgeführt hätte; es findet sich auch bei ihm eine Reihe anderer Stellen, welche den Logos der Teilnahme an menschlicher Schwachheit und Beschränktheit völlig entnommen wissen wollen**), obwohl gerade diese Stellen mehr apologetischer Natur sind und die Tendenz haben, die Realität und Totalität der Gottheit des Sohnes auch in der Menschheit zu wahren (ne aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur); — die Christologie des Origenes befaßt überhaupt einen Reichthum von Elementen, die sich noch nicht vollständig durchdringen; auch war damals die Schwierigkeit des Problems noch lange nicht nach allen Seiten hin zum Bewußtsein gekommen; aber als einen Zeugen, und zwar als einen bedeutenden für unsere Ansicht dürfen wir ihn mit Recht betrachten.

*) Origenes meint hier offenbar die eine Person des Mittlers, nicht des Menschlichen im Unterschied von dem Göttlichen.

**) S. meine Monogr. S. 204 ff.

Wir könnten nun zwar noch eine lange Reihe ähnlich klingender Aussagen aus griech. VV. anführen, z. B. Gregor v. Naz.: „Der Unbeschränkte trat in die Beschränkung ein, um uns faßbar zu werden (*ἵνα χωρηθῇ ὁ ἀχώρητος*); die Gottheit wird mit dem Geborenwerden, der Geist mit dem Fleische, der Ewige mit dem Zeitlichen vermischt; der ewig Seiende *wird*, der Ungeschaffene wird geschaffen, der Unbeschränkte beschränkt sich“ *), oder die noch stärkeren Aeußerungen des Gregor v. Nyssa: „Was läßt sich Dürftigeres von Gott aussagen als die Knechtsgestalt, was Niedrigeres von dem König des Alls als freiwillige Herablassung in unsere arme Natur? Der Herr der Herren zieht Knechtsgestalt an, der Richter der Welt wird irdischen Regenten zinsbar, der das All mit der Faust umfaßt, hat keinen Raum in der Herberge, sondern liegt in einer Krippe, der Reine nimmt die Unreinheit der menschlichen Natur an, der Unsterbliche läuft unsern ganzen armseligen Zustand durch bis zum Tode; das Leben schmeckt den Tod“, oder endlich das schöne Wort des Bischofs Attikos: „Das Wort der Liebe äußert sich, ob es wohl dem Wesen nach unveräußerlich ist; denn es äußerte sich selbst, indem es Knechtsgestalt annahm; der Leiblose wird Fleisch um deinetwillen, der über die Berührung Erhabene vermöge der Leiblosigkeit seiner Natur wird mit Händen betastet, der Anfangslose nimmt einen leiblichen Anfang; der Vollkommene wächst, der Unwandelbare nimmt zu, der den Himmel in Wolken hüllt, wird in Windeln gewickelt; der König liegt in der Krippe“ — indessen stehen diesen und ähnlichen Stellen genug andere gegenüber, welche jede Veränderung nicht nur des Wesens, sondern auch des Zustandes von dem Logos abwehren, jede Teilnahme der göttlichen Natur an dem Leiden und der Beschränktheit der menschlichen ablehnen, wie es denn z. B. bei Attikos sogleich nach den angeführten Worten heißt: *ταῦτα πάντα δέχεται οὐ φύσει θεότητος, ἀλλὰ προςλήψει σαρκός· τῇ μὲν ἐν ἀσύλοις τῆς οἰκείας ἀπαθείας οἰκῶν, τῷ (τῇ?) δὲ τά πάντα παθὼν καὶ ὑπομείνας* **) — und selbst da, wo das Verhältnis beider möglichst intensiv bestimmt wird, geschieht es immer vielmehr mittelst einer Erhebung der Menschheit in das Göttliche, mittelst *περιχώρησις* und *θέωσις*, als durch Entäußerung desselben. Die Inkarnation ist unmittelbar sogleich auch die Verherrlichung der Menschheit; damit tritt das Bedürfnis einer Beschränkung des Göttlichen zurück, aber freilich bleibt auch für die natürliche Lebensentwicklung des Menschlichen und für den Unterschied der Stände kaum mehr ein Raum. Die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, wird noch nicht genügend gewürdigt — es galt zunächst der Wahrung höherer,

*) Ullmann a. a. O. 279. 315.

**) Eine reichliche Sammlung ähnlicher Aussagen der VV. des vierten Jahrh. gibt Theodoret. Eran. III.

soteriologischer Interessen; wo es aber geschieht, da macht sich auch sofort der Gedanke einer Entäußerung des Logos, wenigstens andeutungsweise geltend. Wie weit darin Cyrill gegangen ist, haben wir oben S. 385 f. gesehen; vgl. damit seine Aeußerung zu Joh. 17, 23: *τῆς καθ' ἡμᾶς ἕνεκεν οἰκονομίας καὶ σωτηρίας τὸν ἐν ἀρχαῖς ὥσπερ ἐκβέβηκε τόπον, τὴν ἰσότητά φημι τὴν πρὸς τὸν πατέρα καὶ θεόν, δοκεῖ δὲ σεσαλεῦσθαί πως εἰς τὴν τῆς ἀφανεστέρας δόξης ὑπέρβασιν* (etiam ultra ignobilitatem detrusus). *τοῦτο γὰρ ἦν τὸ κεκένωκεν ἑαυτὸν* (in Joh. XI, 1001). — Weitere Zeugen für unsere Fassung finde ich unter den griechischen Vätern nicht. Desto bestimmter wird sie von den beiden tiefsinnigsten Lehrern des Abendlandes, von Tertullian und Hilarius vertreten.

Tertullian hebt es überall und besonders in der Schrift de carne Christi mit Nachdruck hervor, daß der Sohn Gottes wahrhaft Mensch geworden, als Mensch geboren sei (nasci se Deus voluit). Das ist, sagt er, ein Uebergang aus einer Daseinsweise in eine andere. Marcion freilich wird von seiner Anschauung aus Geburt für etwas Gotte entweder Unmögliches oder Ungeziemendes halten. Sed Deo nihil impossibile nisi quod non vult, entgegnet Tertullian; si voluit potuit, et natus est . . Aber besagt das nicht eine Verwandlung? — Er fährt fort: „Du kannst nicht sagen: wäre er geboren worden und hätte menschliche Natur in Wahrheit angenommen, so hätte er Gott zu sein aufgehört, hätte verloren, was er war, indem er an sich genommen, was er nicht war. Denn Gott ist keineswegs in Gefahr, die Stellung, die ihm als Gott zukommt, einzubüßen. Allein, sagst du, deßwegen leugne ich, daß sich Gott in Wahrheit in einen Menschen verwandelt habe dergestalt, daß er geboren — und mit Fleisch bekleidet wurde, weil wer unendlich ist, notwendig auch unwandelbar sein muß. Denn Verwandlung in etwas anderes ist Endigung des früheren Zustandes. Es kommt somit demjenigen keine Verwandlung zu, dem kein Ende zukommt. . . . Allein Gott hat nicht seines Gleichen; sein Wesen ist von der Beschaffenheit aller andern Dinge verschieden. Wenn also dasjenige, was von Gott oder wovon Gott verschieden ist, durch Verwandlung seine ehemalige Wesenheit verliert, wie wird der Unterschied der Gottheit von allem Übrigen gewahrt, wenn nicht so, daß bei Gott das Gegenteil stattfindet, d. h., daß Gott sich in alles verwandeln kann und gleichwohl bleiben was er ist? Sonst wird er denjenigen Dingen gleich sein, die durch Verwandlung ihre Wesenheit verlieren, während ihnen Gott doch gewiß wie in allen Dingen, so auch in dem Ausgang der Wandlung ungleich ist (indem er bleibet der er ist), de carne Christi c. 3. Tertullian lehrt also nicht nur, daß die Inkarnation als That des Sohnes Gottes eine Art von Veränderung involviere, er ist auch der Ueberzeugung, daß

eine solche das Wesen der Gottheit nicht gefährde; es ist vielmehr das Prärogativ derselben, sich in jede Zuständlichkeit versetzen zu können und doch darin bei sich selbst zu bleiben. Und dieser Gedanke steht bei Tertullian nicht vereinzelt da, überall beruft er sich auf die schlechthinige Freiheit und Selbstmacht Gottes: bei der Lehre von der ewigen Zeugung, (Deo nihil dificile, adv. Prax. 10), bei der Lehre von der Schöpfung aus nichts, von der Auferstehung des Fleisches (de resurr. 11 adv. Herm. 42 totum consortium divinitatis hoc erit, libertas et aeternitas motus). Aber diese Allmöglichkeit darf nicht in der Abstraktion von dem Willen Gottes gedacht werden, sie stehet vielmehr ganz im Dienst des Willens, sie hat an ihm ihr Maaß, ihr Prinzip: Dei enim posse velle est, et non posse nolle, quod autem voluit et potuit et ostendit (adv. Prax. 10); der Grund aber, warum Gott auch der Geburt in's Fleisch sich unterziehen, und bis zu dieser Tiefe der Niedrigkeit und der Schmach sich herablassen wollte, ist seine Liebe, die Liebe zu dem Menschen, der Fleisch und der Geburt unterworfen ist, de c. Chr. 4. — Wie nun dem Tertullian die Geburt Christi ein wirkliches Eingehen des Göttlichen in das Menschliche, eine wirkliche Teilnehmung desselben an unserem Fleische ist (concarnatio), so läßt er es auch an dem Leiden des Fleisches partizipieren, ja er sagt geradezu: crucifixus, passus, mortuus est Deus. c. 5. Vgl. adv. Prax. 16. Auf den Unterschied der Stände, auf die Verherrlichung des Fleischgewordenen läßt sich jedoch Tertullian nicht näher ein*).

Um so tiefer Hilarius von Poitiers. Seine Christologie, wie er sie in der Schrift de Trinitate — sie gehört zu den schwierigsten Denkmalen der patristischen Literatur — entwickelt, führt den Gedanken einer Selbstbeschränkung des Logos vollständig durch. Er geht dabei von dem strengsten Begriff der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi aus. „Darin besteht die Erkenntnis des göttlichen Mysteriums, daß du den als Gott anerkennest, von welchem du weißt, daß er Mensch ist, und den als Menschen, von welchem du weißt, daß er Gott ist" (de Tr. X, 60); „das Ganze dieser Person ist der Kirche sowohl das Wort Gottes als der Mensch Jesus — der ganze Christus ist der Sohn Gottes, und der ganze Menschensohn ist der ganze Sohn Gottes, totus hominis filius totus est Dei filius X, 52. 22. vgl. IX, 6: Jesus Christus et homo et Deus est — nec cum homo tum etiam non et Deus, nec post hominem in Deo non totus homo,

---

*) Wenn Tertullian an andern Stellen die Unveränderlichkeit Gottes den Patripassianern gegenüber festhält, so ist dies kein Widerspruch gegen die oben dargelegte Grundanschauung; er will da nur die demutatio substantiae abwehren, adv. Pr. 27.

totus Deus etc. Aber wie läßt sich diese totale und reale Einheit der Gottheit und Menschheit, näher der Gottesgestalt und Knechtsgestalt, wie läßt sich insbesondere die Entstehung dieser wunderbaren Person begreifen? Hilarius ist sich der ganzen Schwierigkeit dieser Frage bewußt, und sie steigert sich ihm noch dadurch, daß er dabei nicht nur das Verhältnis göttlicher und menschlicher Natur an sich in's Auge faßt, sondern speziell das Verhältnis der göttlichen Herrlichkeitsgestalt zu der niedrigen, beschränkten Seinsweise der menschlichen Natur, in welche der Sohn Gottes eingegangen ist. Hier liegt das eigentliche Problem, das Geheimnis: non ignoro, in quantum humanae intelligentiae infirmitatem magnificentia mysterii coelestis impediat. Beides, die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt, sagt er, können nicht unmittelbar in eine Einheit zusammengehen, sie schließen sich vielmehr, so wie sie an sich sind, aus. Wie wird also ihre Einigung möglich? Die Antwort lautet: Die Annahme der einen kann nur geschehen durch Entäußerung der andern: accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuit, non conveniente sibi formae utriusque concursu IX, 14. XII, 6; zu Ps. 65, 25: in forma servi veniens evacuavit se a Dei forma: nam in forma hominis existere manens in Dei forma qui poterat? Entäußerung der Gottesgestalt und Annahme der Knechtsgestalt sind also die beiden Momente, durch welche sich die Menschwerdung vollzieht. Der Sohn Gottes wird Mensch evacuans se ex forma Dei et formam servi accipiens et filius Dei etiam filius hominis nascens.

Worin besteht nun die evacuatio der forma Dei? Nicht in einer Aufgebung oder Veräußerung des Wesens der Gottheit (non abolitio naturae), sondern darin, daß der Sohn Gottes vermöge eines Aktes der Selbstbeschränkung seine unendliche Macht- und Herrlichkeitsfülle so weit in sich selbst zurücknahm (in sich hineinnahm), daß für die Knechtsgestalt Raum wurde; darin, daß er sich zu einer Zuständlichkeit bestimmte, welche der endlichen menschlichen Seinsweise konform war, demutatio habitus. Hören wir Hilarius selbst. Er sagt VIII, 45: exinanivit se ex forma Dei, id est, ex eo quod aequalis Deo erat, sodann in der Hauptstelle XI, 48, nachdem er zuvor die absolute, immer sich selber gleiche Vollkommenheit Gottes hervorgehoben hat: „In der Gottesgestalt verbleibend hat er Knechtsgestalt angenommen, nicht als ob er verändert worden wäre, sondern so, daß er sich selbst entleerte und, in sich zurückgezogen, innerhalb seiner Macht sich entäußerte, indem er sich bis zur Gestalt des menschlichen Habitus ermäßigte, damit es der Schwäche der angenommenen Niedrigkeit nicht unmöglich werde, die mächtige und unendliche Natur zu ertragen, sondern damit die unbegrenzte Kraft sich insoweit beschränkte, als sie bis zur Ertragung des mit ihr verbundenen Leibes gehorsam sein mußte. Daß er aber durch Selbstentäußerung sich Schranken setzte (se ipsum con-

tinuit), that seiner Macht keinen Eintrag u. s. w.*). Aehnlich de Tr. IX, 51. X.

Das ist die Entäußerung. Durch sie wird das andere Moment, die Annahme der Knechtsgestalt, für den Sohn Gottes ermöglicht (evacuatio eo profecit, ut proficiat forma servi IX, 14). Er kann sie jetzt in sich hineinnehmen (sich in sie hineingebären) und mit ihr zur Einheit zusammengehen, weil die Unbegrenztheit auf seiner Seite aufgehoben ist. Die assumtio hat also die demutatio habitus zur Voraussetzung und besteht darin, daß der Sohn die Leiblichkeit aus der Substanz der Maria samt der von Gott gegebenen Seele sich aneignete: „Aus Gott die Seele, aus der Jungfrau den materiellen Stoff." So sagt Hilarius, weil er Kreatianer ist. Er sieht den Prozeß so an, daß aus Maria unter der reinigenden und weihenden Einwirkung des Logos die Leiblichkeit oder vielmehr das materielle Substrat des Leibes des Herrn erwirkt und zum Organ seiner Einwohnung zubereitet, diesem materiellen Substrat aber die aus ihm, dem Logos, geborne (geschaffene?) Seele eingeboren wird, wodurch es selbst erst zum beseelten Leibe wird. Eben diese von ihm selbst gewirkte Menschheit, die forma servi, nimmt der sich entäußernde Logos in sich herein, indem er sich mit ihr zur innigsten Gemeinschaft zusammenschließt (nova natura in Deum illata est — natura divina, in forma naturae se gignentis manens, formam naturae atque infirmitatis corporalis accepit; in se humilitatem terrenae nativitatis suscepit IX, 51). Er wird, wie es Hilarius auch sonst ausdrückt, als Mensch geboren, in die Menschheit hineingeboren (unigenitus humani partus lege profertur II, 25), oder, er gebiert sich in sie. Insofern ist die Menschwerdung seine eigene That, er selbst die Kausalität für die von ihm assumierte, beseelte menschliche Natur — zwar nicht so, als ob er sie aus sich herausgesetzt hätte: id quod alienum a se erat vi sua et potestate praesumsit. II, 26); wohl aber ein Akt seines Willens, seiner Liebe zu unserem Heile IX, 51; näher ein doppelseitiger Akt der Selbstbeschränkung und Selbstaneignung, demutatio habitus et assumtio naturae, beides zumal IX, 14. 51: per ejus (formae Dei) exinanitionem servi forma est suscepta. Vgl. zu Ps 68: ex forma Dei se inaniens formam hominis assumsit

*) Die Stelle lautet im Grundtext, den ich der Schwierigkeit wegen mitteile, so: In forma Dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens, et intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem, dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumtae humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in quantum oportebat eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire. Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati etc.

Indem er so menschwerdend in eine seinem an sich seienden Wesen inadäquate Zuständlichkeit sich begab (IX, 54 humilitas formam demutavit sub assumtione servili; II, 25), änderte sich auch seine Stellung zum Vater, es tritt eine gewisse Ungleichheit zwischen beiden ein, die ursprüngliche Herrlichkeitseinheit erleidet einen Abbruch, eine Störung: dispensationis novitas offensionem unitatis intulerat*).

Involviert also nicht doch die Menschwerdung eine wesentliche Veränderung, eine Aufgebung der in sich unwandelbaren göttlichen Natur? Nein, fährt Hilarius fort — und gerade dies ist der immer wiederkehrende Grundgedanke seiner Christologie — Gottes Sohn fällt damit, daß er sich zur Knechtsgestalt entäußert, nicht von seiner göttlichen Natur ab, das Anderssein, die forma servi, in die er sich begeben hat, hebt weder sein göttliches Wesen, noch seine göttliche Macht auf (evacuans se ex Dei forma et formam servi accipiens, et filius Dei etiam filius hominis existens, ex se suaque virtute non deficiens etc. IX, 14; hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo sumsit X, 23 vgl. IX, 36; denn es ist doch immer er selbst, der sich erniedrigt und sich zu Annahme der Knechtsgestalt bestimmt, er selbst, der das Subjekt von beidem ist, und der sich ebendeshalb auch in beidem in der Identität mit sich erhält. Aboleri Dei forma, ut tantum servi esset forma, non potuit. Ipse enim est, et se ex forma Dei inaniens et formam hominis assumens. Evacuatio non est divinae naturae interitus, zu Ps. 68; Ausführlich erklärt sich darüber Hilarius IX, 14: „Vermöge des Geheimnisses der evangelischen Heilsordnung ist der in der Knechtsgestalt kein anderer, als der in Gottesgestalt ist, obwohl Knechtsgestalt annehmen und in Gottesgestalt verbleiben nicht eins und dasselbe ist, und obwohl derjenige nicht ohne Entäußerung seiner selbst Knechtsgestalt annehmen konnte, welcher in Gottesgestalt verblieb, weil beide Gestalten ihres Abstandes halber nicht in eins zusammengehen konnten. Aber derjenige, der sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat, ist doch kein anderer und verschiedener; denn Annahme schließt Aufhören des eigenen Seins aus und Fortbestand desselben ein, (accepisse non potest ejus esse, qui non sit, quia ejus sit, qui subsistat, accipere). Deshalb ist die Entäußerung einer Gestalt nicht Vernichtung ihres Wesens, weil derjenige, welcher sich entäußert, sich nicht aufgibt, sondern derjenige bleibt, der er ist, indem er annimmt. Und da er selbst es ist, der sich entäußert und annimmt, so ist es zwar ein Geheimnis, welches so sich

*) S. die hieher gehörigen Stellen (IX, 38) weiter unten. Dorner, Entwicklungsgesch. I, S. 1060: „Die ganze Person geht ein in die Ungleichheit mit sich selbst, — keineswegs aber ist nur die menschliche Seite anfangs der göttlichen noch inadäquat, da sie vielmehr die göttliche durch Vermittlung der freiwilligen evacuatio, soweit als die göttliche Natur es gestattet, in ihre Ungleichheit mit hineinzieht."

vollzieht, nicht aber ein Untergang, in welchem Falle sowohl der Entäußerung als der Annahme ihr Subjekt fehlen würde. Deshalb geht die Entäußerung nur so weit, daß die Knechtsgestalt herauskomme, ohne daß Christus, der in Gottesgestalt war, Christus zu sein aufhört, da er ja eben als Christus die Knechtsgestalt angenommen. Hat er sich aber so entäußert, daß er als der Eine Christus einerseits Geist (Gott) blieb (2. Kor. 3, 18), andrerseits leibhaftig Mensch war, so hat die Abänderung des Habitus und die Annahme der Natur die Natur der bleibenden Gottheit nicht vernichtet". De Trin. IX, 14. Vgl. IX, 37. 51 u. zu Ps. 138 c. 2. Vergleiche auch den Schluß der oben S. 429 bereits angeführten Hauptstelle: „Damit daß er sich durch Selbstentäußerung beschränkt hat, hat er seiner Macht keinen Abbruch gethan, weil er inmitten der Niedrigkeit dieser Selbstentäußerung gleichwohl Kraft und Wesen der vollen entäußerten Macht in sich fortbehielt." — Für uns, fährt Hilarius fort, ist dies allerdings ein tiefes Geheimnis, weil wider das Gesetz unserer Natur, dem Wesen Gottes aber nicht unangemessen. „Da er", so lautet die merkwürdige Stelle, die uns den innersten Gedanken des tiefsinnigen Kirchenlehrers aufschließt, „da er gegen die Natur unserer Denkweise Gott verbleibend Mensch geboren wird, so ist es auch nicht gegen die Natur unserer Hoffnung, daß er, nachdem er als ein Mensch geboren, Gott verbleibe. . . . Denn in allem Weltlichen, was geboren wird, liegt die Kraft des Wachstums, nicht aber die Macht der Selbstverminderung. Siehe nur Gras, Bäume, Tiere und auch den vernunftbegabten Menschen selber an: alles ist in steter Zunahme begriffen, ohne sich durch Selbstverminderung zusammenzuziehen, und es behauptet (bewahrt) in diesem Wachstum (aus sich selber die Gleichheit mit sich selber. . . Denn obgleich der Mensch vor Alter welkt oder durch den Tod zu Grunde geht, so ist das zwar ein zeitlicher Wechsel und eine Endschaft seiner Lebensgestalt, aber dasjenige, was ist, hat nicht das Vermögen, nicht zu sein was es ist, so daß es durch Verminderung sich von da aus neu begründe, d. i. daß aus dem Greise wieder ein Kind werde. Es ist also ein Weltgesetz, daß unsere Natur mit Notwendigkeit sich zunehmend immer weiter (höher hinauf) entwickelt, und da Wachstum uns naturgemäß und Verminderung widernatürlich ist, so können wir um so viel mehr von einer erhabeneren Natur Fortschritt erwarten. Sonach (hingegen) war es Gotte eigentümlich, ein anderes zu sein, als was er verblieb, und doch nicht zu sein, was er verblieben war: als Mensch geboren zu werden und doch nicht aufzuhören Gott zu sein, sich zusammenzuziehen bis zu Empfängnis und Wiege und Kindesweise, und doch die Gottesmacht nicht fahren zu lassen: das ist nicht für ihn, aber für uns ein Geheimnis." — Wir haben also hier den Gedanken, daß, während das Naturgesetz der Kreatur aufsteigende Entwicklung ist, Gott von seiner ab-

soluten Vollkommenheit auf eine tiefere Stufe sich herablassen — gleichsam rückwärts schreiten — kann, ohne deshalb von sich selbst abzufallen, nämlich um auf diesem Wege uns zu sich und mit sich emporzuführen. Das ist die wunderbare Eigentümlichkeit, die er vor der Kreatur voraus hat. Dasselbe hatte Tertullian ausgesprochen, nur ist es hier noch bestimmter unter dem soteriologischen Gesichtspunkt gedacht.

Mit dem Bisherigen ist schon angedeutet, daß Hilarius die beiden Stände des Menschgewordenen unterscheidet, den irdischen Lebensstand, in den er sich selbst beschränkend begeben hat, und den Herrlichkeitszustand, zu welchem er zurückkehrt: beidemale die eine ungeteilte Person des Gottmenschen. Auch diesen Gedanken führt er eigentümlich aus.

Er sagt von dem Leibe Christi, daß derselbe vermöge seiner Geburt aus dem heil. Geiste der irdischen Bedürftigkeit, Beschränktheit, Leidensfähigkeit und Sterblichkeit entnommen gewesen sei. Er konnte zwar leiden, eben weil es ein menschlicher Leib war (X, 15), aber das Leiden selbst, Hunger, Durst, Schmerzempfindung war für ihn keine Naturnotwendigkeit, seiner Natur nach war er für alles dergleichen unzugänglich, unempfindlich — etwa wie die Luft, oder das Wasser von dem Pfeil, der durch sie hindurchfährt, nicht wirklich verwundet wird: homo ille habens ad patiendum quidem corpus — sed naturam non habens ad dolendum X, 23. 24. Man hat deshalb den Hilarius des Doketismus beschuldigt; ich möchte lieber sagen er habe denjenigen Zustand der Leiblichkeit des Erlösers, der erst mit der Auferstehung eintrat, zu frühzeitig vorweggenommen, die Verherrlichung seiner Menschheit zu bald angesetzt, und deshalb kommt es bei ihm zu keiner vollen Wahrheit des Leidens Christi. Dennoch weiß er auch dafür, woran ihm soteriologisch alles gelegen ist, einen Raum zu finden. Der Gottmensch, sagt er, hat gelitten (pati voluit X, 30), nämlich kraft seines Willens, kraft desselben Willens, in dem er sich entäußerte, hat er für uns leiden, für uns den Angriffen der feindlichen Mächte und des Todes sich überlassen *wollen*, um sie zu besiegen, und so war denn sein Leiden vielmehr eine That seiner Freiheit, in jedem Moment ein Akt der Freiheit, in dem sich gleichsam der Akt der ursprünglichen Selbstbeschränkung immer wiederholt — zugleich ein fortwährender Triumph, X, 48. Und dieses Leiden, soweit ein solches stattfindet, gehört der ganzen Person an, nicht bloß der menschlichen Natur, wie Hilarius wiederholt ausspricht. So bemerkt er zu Ps. 68: „Diese Leiden, welche auf ihn eindringen, hatten keine Kraft über ihn, ihre Macht kommt nur her aus der Annahme des Fleisches. Denn Gott als solchen konnten diese Schrecken unserer Leiden nicht treffen, sie konnten sich nur in dem Fleische unseres Leibes äußern . . . jedoch mußte auch die göttliche Natur in Mitleidenschaft gezogen werden (haurienda fuit natura coelestis), damit er sich erniedrigend von der Gottesgestalt zur Knechts- und Menschengestalt hinabstiege. Und deshalb

bringen ihm die Wasser bis an die Seele . . . die Substanz, welche dieses traf, war nicht die, welche er annehmungsweise an sich hatte, sondern die, welche sich selbst entäußernd sich in Knechtsgestalt begab." Vgl. de Tr. II, 24. Gerade auf diese Beziehung seines gesamten Leidens auf dieselbe Natur, deren That die Menschwerdung ist, kommt es ihm an; darauf beruht seine Bedeutung für uns. Und so sagt er kühn und erhaben: Gott wollte leiden, Gott wollte sterben. Haec jam ante conditionem mundi sacramenta sunt coelestium mysteriorum constituta, ut unigenitus Deus homo nasci vellet, mansuro in aeternum in Deo homine, ut Deus pati vellet . . . ut Deus mori vellet, ne qua insolens potestas adversus Deum esset neque creatae in se virtutis posset usurpare naturam, cum se immortalis Deus intra legem mortis habuisset. Nascitur itaque Deus assumtioni nostrae, patitur vero innocentiae, postremo moritur ultioni, dum et homo noster in Deo permanet et infirmitatum nostrarum passiones Deo sociae sunt. IX, 7.

Nach dem Obigen könnte man zweifeln, ob für Hilarius noch Raum für eine Erhöhung übrig bleibe; dennoch lehrt er sie entschieden, und zwar so, daß er als ihr Subjekt wiederum den Gottmenschen betrachtet. Sie ist der Prozeß, mittelst dessen der menschgewordene Sohn Gottes die Entäußerung zurücknimmt, und sich in dem angenommenen Fleische und dieses mit sich zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit und Gottgleichheit wiederherstellt. Vgl. de Tr. IX, 38. 39, wo es u. a. heißt: „Es mußte dem Vater seine Einheit mit sich selbst (innerhalb seiner selbst) zurückgegeben werden, so daß das aus seiner Natur Herausgeborene (Gott der Sohn) in ihn wiederum zur Verherrlichung zurücktrat, weil die neue Heilsthat eine Störung in die Einheit gebracht hatte, und die Einheit in der früheren Vollkommenheit nicht bestehen konnte, wenn nicht die Fleischesannahme in Verherrlichung ausgegangen wäre, d. h. das angenommene Fleisch in ihm wäre verherrlicht worden."

Diese Verherrlichung des Fleisches ist aber nicht Vernichtung seiner Substanz, sondern transformatio in coelestem gloriam (zu Ps. 138, 22); es wird der relativen Beschränktheit, die es noch an sich hat, entkleidet, mit Unsterblichkeit und Glorie bekleidet. Und das ist der Lohn, der ihm vom Vater widerfährt: haec ei a Deo retributio est, ut ei corpori quod assumsit paternae gloriae donetur aeternitas (zu Ps. 141. Ps. 138, 5). In diesem Leibe der Herrlichkeit wird er einst wiedererscheinen, um die Seinigen nach Phil. 3, 21 sich gleichförmig zu machen, und zur Gemeinschaft eines seligen Reiches zu sammeln. (Vgl. zu Ps. 148, 7. 146, 4: omnes humanae infirmitates et labes corporeae auferentur, absorpta corruptione incorruptio aeterna succedet). Mit der Beschreibung dieses Reiches beschließt Hilarius seinen Kommentar zu den Psal-

men (Ps. 148. 149. 150); er beschreibt es aber nicht als ein Reich abstrakter Geistigkeit, sondern, als den wundervollen Schauplatz der neuen Schöpfung, als ein Reich voll Gottesschönheit und Herrlichkeit: Versammlung der Heiligen, welche der Glorie des Herrn durch die Auferstehung gleichförmig geworden sind.

Wir haben uns länger bei Hilarius verweilt, weil er der bedeutendste Zeuge für unsere Ansicht aus dem kirchlichen Altertum ist. Er steht, gleich Tertullian und Origenes noch vor dem Beginn der speziell-christologischen Kämpfe. Sollte nicht, wie so oft in den Anfängen großer Bewegungen, die noch alle Momente in sich zusammenbeschließen, auch in den Gedanken dieser Väter etwas Prototypisches für die Zukunft, für den Abschluß unseres Dogma liegen?

Zunächst blieben sie freilich, kaum beachtet, außerhalb des Gebietes der kirchlichen Reflexion. Die Entwicklung der Christologie ging eine andere Bahn; ihre Aufgabe war es, vor allem die großen Irrtümer jener Zeit zu überwinden, ihnen gegenüber die alten Grundlagen des Dogma zu wahren, und so den Begriff der Menschwerdung überhaupt zu gewinnen. Auch konnte damals der Gedanke an eine Selbstentäußerung Gottes noch nicht allgemein Eingang finden; er mußte dem Arianismus gegenüber höchst bedenklich erscheinen, und er ist es auch in der That, so lange sich die Vorstellung von einem Aufgeben des göttlichen Wesens oder einer schlechten Verendlichung desselben daran heftet. Insofern waren die Väter im Recht, wenn sie den Kanon aufstellten: „in Deum nulla cadit mutatio, die Inkarnation involviert keine Veränderung des Logos", z. B. Athanasius c. Ar. I, 41.*) II, ad Epict. 8; er ist kirchlicher Grundsatz geworden und geblieben. Schon die syrmische Synode vom J. 351 spricht ihn aus, und auch die lutherische Kirche bekennt sich zu ihm: divinae Christi naturae per incarnationem nihil, quoad essentiam et proprietates ejus, vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est, Form. Conc. Solid. D. VIII, 49. Sie befürchtet davon die Rückkehr des Arianismus, die Negation der ewigen Gottheit des Sohnes, und zwar auf Grund der Voraussetzung, daß Entäußerung der göttlichen Attribute die Aufgebung des Wesens involviere.

Dennoch hat unsere Fassung den kirchlichen Konsensus für sich, zwar nicht in einzelnen ausgesprochenen Sätzen, wohl aber die Geschichte der Christologie in ihrem Gesamtverlauf betrachtet; das Ganze dieser Geschichte, ihr Sinn, ihre Tendenz, ihr Ausgang zeugt dafür. In dem Maße nämlich als man von der Anschauung einer lebendigen Personein-

*) Wo er Erniedrigung und Erhöhung ausschließlich auf die Menschheit bezogen wissen will.

heit ausging, gelangte man notwendig zu irgend einer Selbstentäußerung des Logos, auch da wo man es von vornherein gar nicht beabsichtigte. So sahen wir's bei Cyrill. Noch mächtiger tritt uns dieser Zug in der lutherischen Kirche entgegen, wo unter Anerkennung der vollen Wahrheit beider Naturen, ihre Einheit in der Person Christi als eine reale, gegenseitige und vollständige gedacht war, von Luther namentlich tiefer und inniger als von irgend einem Kirchenlehrer vor ihm. Man kann eine ganze Reihe von Stellen aus seinen Schriften anführen, die auf eine Selbstbeschränkung des Göttlichen in der Menschwerdung hindeuten, nur daß er die Konsequenz dieses Gedankens nicht weiter verfolgt*), denn zunächst handelte es sich ihm und mit ihm der Kirche um den gegenwärtigen Christus, um den Erhöheten; dieser Gesichtspunkt, auch wo er nicht direkt ausgesprochen ist, bestimmte die ganze Betrachtungsweise. Nachdem aber die irrige Ansicht Zwingli's für immer abgewiesen war und die Reflexion dem irdischen Lebensstande Christi sich zuwandte, als es sich um die Frage nach Erniedrigung und Erhöhung handelte, da beginnt das Ringen nach jenem Resultate immer mächtiger zu werden. Die beiden gleichberechtigten Faktoren der Entwicklung: die Personeinheit und die Wahrheit des menschlich-irdischen Lebens Christi, konnten nicht eher zur Ruhe kommen; an jedem Stadium des großen Kampfes, wie er zuvor zwischen Lutheranern und Reformierten, hernach, in immer engere Kreise sich zusammenziehend, innerhalb der lutherischen Kirche selbst gestritten wurde (Gießener und Tübinger), stellte es sich heraus, daß allemal das eine Moment das andere zu absorbieren drohte, und daß die Konsequenz der echt lutherischen Richtung entweder ganz auf den geschichtlichen Unterschied der beiden Stände und namentlich auf eine Entäußerung Christi verzichten mußte — was sie weder wollte noch konnte, weil sie damit die Realität der Erlösungsthätigkeit gefährdet hätte — oder daß sie die Entäußerung auf die ganze ungeteilte Person, mithin auch auf den Logos mitbeziehen mußte. Es bedurfte einer langen und tief eingehenden Gedankenarbeit, bis man sich dieser Erkenntnis auch nur näherte — um so schwerer, als es sich dabei immer zugleich um die Bewahrung der alten unveräußerlichen Errungenschaften handelte: erst am Ende der Bewegung sehen wir sie den Streitenden aufgehen. Von da an war es dann nur noch ein naheliegender Schritt, die Selbstentäußerung des Göttlichen in den Akt der Menschwerdung selbst hineinzutragen, ja man hatte ihn im Grunde schon damit gethan, daß man sie in die Konzeption (die man freilich noch von der Inkarnation unterschied) verlegte. Zum wirklichen, dogmatischen Vollzug kam jedoch dieser Fortschritt nicht. Die dogmengeschichtliche Bewegung brach ohne Abschluß mit einem Male ab. Aber eben deshalb konnte es einer spätern Wiederaufnahme derselben vorbehalten

*) Siehe das Nähere in den folgenden §§.

bleiben, sie bis zu diesem Resultate fortzuführen, in welchem, wie mich dünkt, die Lösung des bis dahin noch unüberwältigten Problems, die Vermittlung jener beiden gleichberechtigten Momente des Dogma liegt, und womit dann auch der altkirchliche Gedanke, den wir im Morgen- und Abendland prototypisch auftauchen sahen, zu seinem Rechte kommt.

So meinte ich's, wenn ich sagte, unsere Fassung habe den kirchlichen Konsensus für sich. Den geschichtlichen Nachweis dafür können wir eben deshalb noch nicht hier, sondern erst bei der kirchlichen Lehre von den Ständen Christi führen, weil sich erst dort als Endpunkt herausstellt, was uns bereits den Ausgangspunkt bildet. Bis dahin geht also die Ordnung der dogmatischen Darlegung und des historischen Beweises, einige zur Orientierung notwendige Andeutungen ausgenommen, auseinander, und dies gilt selbstverständlich auch von allen einzelnen in der Mitte liegenden Sätzen; sie haben alle in unserer Darstellung eine etwas andere Färbung als im kirchlichen System, weil sie von vorn herein unter den Gesichtspunkt der Selbstentäußerung des ewigen Sohnes Gottes zu stehen kommen.

Für jetzt nur noch dieses: Als ich in den christologischen Beiträgen vom Jahr 1845 dieselbe Anschauung veröffentlichte, hat sie mannigfachen Widerspruch gefunden, und nicht ohne meine Schuld. Denn die Ausführung war dort noch zu fragmentarisch, unbestimmt und darum mißverständlich*). Der Gedanke selbst hat sich mir jedoch seitdem nur bewährt, denn ich sehe keinen andern Weg, die lutherische Christologie unter Festhaltung ihrer unentweglichen Grundsäulen durchzuführen. An sie aber weiß ich mich gebunden. Deshalb bin ich auch nicht versucht, den einzigen Ausweg, der sich noch außerdem darbietet und der insbesondere von Dorner empfohlen wird, zu betreten: die Annahme einer allmählichen Ineinanderbildung göttlichen und menschlichen Wesens und Lebens in der Person Christi**). Ich sehe recht wohl, wie viel leichter er ist, als der unsrige; es gestaltet sich da die Person Christi gleichsam vor unsern Augen, das Göttliche senkt sich dem Menschlichen in dem Maße ein, als dieses für jenes unter den Einflüssen desselben sich aufschließt und heranreift; so wächst die Menschwerdung (die Vergottung) von Stufe zu Stufe, und die natürlich-menschliche Lebensentwicklung Jesu kommt völlig zu ihrem Rechte. Schneckenburger bezeichnet diesen Weg als den reformierten. Allein sehen wir näher zu. Dieser Prozeß einer werdenden und wachsenden Menschwerdung ruht bei Dorner auf der Voraussetzung eines Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, vermöge dessen beide sich suchen, verlangen, und jede, auch

*) Vgl. jedoch die Aufsätze in der Zeitschrift für Protest. u. Kirche. Jg. 1846, Mai; 1850, Jan., wo ich diese Mängel zu berichtigen suchte.

**) Entwicklungsgeschichte der L. v. der Person Christi. II S. 561. 1198 ff. Glaubensl. II 1. S. 403 ff.

die Gottheit, erst dadurch, daß sie auch die andere wird, ihren Begriff, ihre Wahrheit erreiche (vgl. o. S. 368 u. Dorners Glaubensl. II, S. 407 f.). Und schon dies wird uns bedenklich machen müssen. Denn wenn diese Formel, die auf's stärkste an den Pantheismus der Hegel'schen Schule, deren Sprachgebrauch sie entnommen ist, erinnert, nicht pantheistisch verstanden werden soll (was Dorner abweist), dann ist sie wenigstens ganz unverständlich; denn sie sagt dann etwas anderes aus, als was sie aussagen will, oder will etwas anderes aussagen, als was sie aussagt, läßt uns also über den Sinn der auf sie gebauten Christologie völlig im Dunkeln. Aber auch abgesehen von dieser Voraussetzung, — wie verhält sich's denn nach Dorner mit jenem Prozeß der Menschwerdung? Er soll als ein ethischer gedacht werden, der „das Wollen des Menschen und den Willen des Logos" zu seinen beiden Faktoren hat (Entwickelungsgesch. II, S. 1272): Dorner setzt also von vorn herein zwei Zentra, zwei wollende Ich in oder neben einander, und läßt beide sich ethisch zu einander verhalten — denn ein ethisches Verhalten gibt es nur zwischen Persönlichkeiten; wir haben sohin hier, für den Anfang wenigstens, zwei Hypostasen: „so lange die Menschheit noch unmündig ist, ist auch die Person des Logos noch nicht das diesem Menschen eigene Ich"; „für den Anfang teilt sich der Logos quà Person oder Selbstbewußtsein noch nicht mit, er bleibt insoweit noch für sich, als es der Menschheit noch am Empfangenkönnen fehlt." Für den Anfang ist also dieser Mensch noch nicht der Gottmensch, sondern der Logos wirkt nur in ihm und auf ihn; erst allmählich „wächst und vollendet sich die unio personalis", „die Einigung wird eine immer allseitigere und vollständigere" (Entwickelungsgesch. II, S. 561. 1272), bis es endlich zur Vollendung der unio und damit zum vollen Gottmenschen kommt Bis dahin — der Zeitpunkt dafür wird wohl die Auferstehung sein — decken sich beide Seiten noch nicht, bis dahin findet nach Dorner sogar noch „eine relative Löslichkeit" der beiden Faktoren statt. Gewiß, diese Theorie empfiehlt sich durch ihre Handgreiflichkeit, sie läßt dem Glauben kein Mysterium übrig; sie ist wesentlich dieselbe, der wir einst in der antiochenischen Kirche begegneten, und die im Nestorianismus kulminierte — aber sie bleibt eben auch unvereinbar mit der Schrift. Denn diese, wir müssen es hier wiederholen, weiß zwar von einem ethischen Verhältnis Jesu zu seinem Vater, aber nichts von einem ethischen Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in ihm selbst, sondern nur von Einem (gottmenschlichen) Subjekt, welches sich freilich natürlicher Weise entwickelt, aber wieder nicht vermöge eines ethischen Vorganges zwischen beiden Naturen Davon sagt die Schrift nicht nur nichts, sondern sie kann auch nichts davon sagen, wenn anders das Wort des Apostels *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* Wahrheit ist, wenn es Wahrheit ist, daß die Inkarnation die Eine Person des Gottmenschen gesetzt

hat, welche von da an das Subjekt ihrer weitern Entwicklung, sowie aller ihrer Selbstaussagen und Thätigkeiten ist, Wahrheit, was der Engel des Herrn schon bei seiner Geburt von ihm bezeugt: *Χριστὸς ὁ κύριος*, und was der Name Immanuel bedeutet. Mit dem allem ist die Ansicht Dorner's unvereinbar, wie sie denn auch alle oben im §. und S. 418 ff. bezeichneten Schwierigkeiten ungelöst läßt. Aber ebenso unvereinbar ist sie mit der kirchlichen Lehre von der unio hypostatica, die der ganzen christologischen Entwicklung von vorn herein zu Grunde liegt und das treibende Prinzip derselben ist. Wie leicht hätte sich die alte Kirche, wenn Dorner's Theorie die richtige wäre, den ganzen Aufwand von Kraft, den sie daran gesetzt, die ganze Geistesarbeit, der sie sich unterzogen hat, ersparen können; sie hätte sich nur die antiochenische Christologie oder etwa die des Paulus von Samosata aneignen dürfen, so wäre alles einfach und leicht fertig gewesen. Aber sie sah recht gut, daß sich das schwere Problem so wohlfeilen Kaufs nicht lösen lasse, oder vielmehr, daß diese Lösung doch zu teuer erkauft wäre, nämlich mit nichts Geringerem, als mit Darangabe des genuinen Begriffs der Menschwerdung Gottes. Und nun erst die Christologie Luther's und der Konkordienformel mit ihrer Vertiefung der unio hypostatica — wie wenig die sich mit einer solchen Verflachung vertrage, das brauche ich nicht erst zu sagen (vgl. §. 41. 47). Dorner'n, der seinerseits mit der Konkordienformel gebrochen hat, macht dies freilich keine Sorge*), uns, die wir ihre Grundanschauung teilen, ist es keine geringe Instanz gegen die Richtigkeit seiner Lehre. [Diese Bemerkungen gelten auch, worauf schon hingewiesen wurde, gegen die Darstellung, die Dorner seiner Anschauung in seiner Glaubenslehre (II, 1. S. 411 ff.) gegeben hat. Denn hier werden nur die in der Entwickelungsgeschichte mehr gelegentlich angedeuteten Gedanken systematisch ausgeführt. Und so sehr er darauf ausgeht eine Doppelpersönlichkeit in Jesu auszuschließen, so wenig will ihm dies gelingen. Er meint, in der Konstruktion des Gottmenschen müsse man nicht mit dem Ich, einem göttlichen oder menschlichen beginnen, sondern von der unio der Naturen aus die Lebenseinheit des Gottmenschen gewinnen, und diese Einigung soll göttlicherseits in jedem Moment unter dem Typus des fortgehenden Mitteilens und Aneignens, menschlicherseits unter dem Typus des Aneignens, Habens und Seins durch Empfangen stehen. Wenn er nun dabei auch immer nur von der göttlichen und menschlichen Seite in Jesu redet, so können darunter im Grunde doch nur zwei wissende und wollende Zentra verstanden werden. Er sagt (S. 421), daß der Logos von Anfang als das lebendige göttliche Substrat dieser Person zu denken sei, das sich aber immer mehr in Jesu aktuale wissende und wollende Menschheit hineinbilde, um die Gottmenschheit zu

*) Jahrbücher für deutsche Theol. II, 400.

voller Aktualität zu bringen. Ferner (S. 431): Gott als Logos ergreife jede der neuen Seiten, die von der wahren menschlichen Entwickelung hervorgebildet werden und eigne sie sich an, wie umgekehrt die wachsende aktuelle Empfänglichkeit der Menschheit mit immer neuen Seiten des Logos sich bewußt und wollend zusammenschließe. Darum behauptet er auch ein relatives Außereinandersein der göttlichen und menschlichen Seite, ein relatives Sichfürsichgeltendmachen beider, um in höherer Weise sich wieder zu einigen. Diese Einigung aber zur vollendeten Gottmenschheit sei nicht als eine mit einem Male fertige, sondern als fortgehende, als wachsende zu denken, sie sei erst das Resultat der lebendigen Wechselwirkung beider Seiten, eine solche aber könne nicht stattfinden, ohne daß die Gottheit zwar nicht ihr Wirken in der Welt überhaupt, noch weniger ihr eignes Leben, wohl aber ihre Einwirkung und ihre reale Mitteilung an die Menschheit so weit beschränke, daß diese ihren Lebensgesetze treu bleiben könne (S. 437), womit ein doppeltes Leben und Wirken des Logos konstatiert ist, ein solches in der Welt überhaupt und eins auf die menschliche Natur Jesu. Es ist offenbar, daß mit dieser Anschauungsweise die persönliche Lebenseinheit des Gottmenschen nicht erreicht wird, auf die es doch Dorner ausgesprochener Maßen abgesehen hat.] — — Deßwegen kann ich auch dem geistreichen dänischen Dogmatiker nicht beistimmen, der den Logos, während er in Christo menschgeworden ist, doch zugleich außer seiner Menschheit das Universum durchwalten läßt*); denn diese „Unterscheidung zwischen Logosoffenbarung und Christusoffenbarung" bringt uns doch wieder um den vollen geschichtlichen Gottmenschen, um die reale Einheit seiner Person, und würde schließlich zu einer bloß partialen Menschwerdung führen. [Das trifft auch Philippi, der eine Selbstentäußerung des Logos entschieden verwirft (a. a. O. IV, 1. S. 121 ff. 366 ff.) und in der Weise der altprotestantischen Dogmatiker die Kenosis nur auf die Menschheit in Christo bezogen wissen will. Wohl soll Christus nicht ein doppeltes, sondern nur ein einziges gottmenschliches Ich sein, aber in dieser Einpersönlichkeit sei ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung zu setzen. Denn hierin bestehe eben, im Gegensatz zur gewöhnlichen Annahme, der Begriff der Persönlichkeit nicht, er liege vielmehr in der in sich abgeschlossenen Selbstheit oder Ichheit selber, welche in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung nur erscheine. Was man sich freilich unter dieser in sich abgeschlossenen Selbstheit zu denken habe, sagt Philippi nicht und es dürfte wohl überhaupt nicht zu sagen sein, so daß hier der Konstruktion des Gottmenschen ein ganz unfaßbarer und unklarer Gedanke zu Grunde gelegt ist. Und es sind eben auch nach Philippis eigener Darstellung zwei Bewußtseins- und zwei Willensreihen in Jesu, welche wohl innig zusammen-

*) Martensen, Dogmatik §. 132. 134. 180.

stimmen und harmonisch geeinigt sind, aber nimmermehr zur vollen Einheit eines einpersönlichen Lebens zusammengehen, wie sowohl das von der Schrift entworfene Lebensbild ein solches darstellt als unser eigenes Glaubensbewußtsein es fordert. „Wenn irgend etwas, sagt Frank a. a. O. II, S. 136, der thatsächlichen Erscheinung Christi, des Gottes- und Menschensohnes, widerspräche, so wäre es die Annahme, daß neben oder über diesem Menschenbewußtsein noch ein anderes, schlechthin absolutes und göttliches, gestanden, oder gar daß letzteres an die Stelle des ersteren eingetreten sei. Es kommt auch solch' eine Annahme dem einfältig gläubigen Christen, der an der geschichtlichen Person seines Heilandes hängt gar nicht in den Sinn."] So bleibe ich denn bei meiner Fassung, von welcher ich überzeugt bin, daß sie Recht behalten wird, trotzdem daß sie Herr Dr. Dorner mit dem Namen Depotentiierung und Theopaschitismus verdächtigt. Auch fehlt es ihr nicht an der Zustimmung lutherischer Theologen. Ich finde sie angedeutet bei demselben Martensen a. a. O. §. 133, obwohl unter der bezeichneten Limitation, bei Sartorius, Heilige Liebe, 1844. II, S. 21, ausgesprochen von Besser, Zeitschr. für luth. Theol. und K. 1848, Heft 1, von Liebner, Christol. S. 321, — von Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 20 ff., von Delitzsch, Bibl. Psychologie, 2. Aufl. S. 326 f.*), auch Öhler gibt ihr

*) Er sagt hier u. a.: „Die Hauptfrage ist diese: wie konnte der Logos sich so entäußern, daß er seine ewige Doxa und noch mehr, daß er seine ewige Seinsweise und die aus ihr der Welt gegenüber fließenden Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart aufgab, ohne doch die Identität seines ewigen Seins aufzugeben. Der fragliche Thatbestand steht fest. Der menschgewordene Logos ist nicht im Besitz der ewigen Doxa .... Es muß also gezeigt werden, wie der Logos die ewige Doxa und diese Attribute seiner göttlichen Seinsweise wahrhaft und wirklich aufgeben konnte, ohne doch sein göttliches Sein aufzugeben, dessen Abbild die Doxa ist und dessen Energie jene Attribute sind.

Die Grundvoraussetzung dieser Möglichkeit besteht darin, daß die Wurzel des Wesens der Gottheit zumal und jeder der drei Personen insbesondere (wie abbildlicher Weise des menschlichen Geistes) der Wille ist, welcher auch zum aktualisierten Selbstbewußtsein sich als Prius verhält, und daß also Gottes Sohn, ohne sich selbst aufzugeben, sich auf diese unterste Basis, diese primitive Potenz, diesen alles beschließenden Grund seines Wesens zurückziehen und so mit Entäußerung seiner Wesensentfaltung sich zum Subjekte einer menschlichen Persönlichkeit machen und sich selbst in einem Bewußtsein gegenständlich werden konnte, welches, obgleich es sein nunmehriges Doppelwesen zum Inhalt hat, doch kein doppeltes, sondern ein einiges ist. Es kam dadurch weder in den immanenten trinitarischen Prozeß eine Hemmung noch in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit der dreieinigen Gottheit eine Lücke. Es kam in den immanenten trinitarischen Prozeß keine Hemmung, denn der Akt des Vaters, vermöge dessen er seine Wesensfülle im Sohne ebenbildlich und gegenständlich zusammenfaßt, und der des Sohnes, vermöge dessen er sich selbst als Gott von Gott erfaßt und seinem Ursprunge in lichter Liebe zukehrt, diese beiden innergöttlichen Akte bleiben in ihrem ewig selbstgleichen Fortgang (worauf sich das überzeitliche ὁ ὤν Joh. 1, 18. 3, 13. vgl. 8, 58. 17, 24 be-

Recht, Reuter's Repertorium 1851, Heft 2, S. 112 und nicht wenige andere. [Ebenso hat es in jüngster Zeit nicht an Zustimmung zu der hier entwickelten Anschauung gefehlt, wenn diese vielfach auch nur dem Grundgedanken einer Entäußerung des Logos selbst gilt, den man dann im Einzelnen auf verschiedene Weise modifiziert. Vergleiche die Äußerungen v. Zezschwitz's, Zur Apologie des Christenthums, 2. Aufl. 1866, S. 348 f., wo er u. a. sagt: „Die kreatürliche Endlichkeit, in die er (der Gottessohn) sich gegeben, bildet den Kanal, dessen enge Mündung die Fülle göttlichen Selbstlebens zurückstaut, aber die That seines Willens ist es, welche das Gefäß erhält in der Enge seiner Natur, daß es die andrängenden Ströme der Gottesherrlichkeit nicht sprengen noch weiten dürfen vor der Zeit . . . Ganz auf das Grundwesen Gottes, Heiligkeit und Liebe zu sein, ist das Ineinanderleben zurückgezogen." In engem Anschluß an Thomasius hat Theodor Kaftan in dem oben genannten Aufsatz die Kenosislehre behandelt in der Absicht den Mangel seiner Theorie zu berichtigen. Auch Luthardt gibt ihr eine andere mehrere Anstöße beseitigende Fassung, indem er die Kenosis nicht auf die Eigenschaften des Weltverhältnisses selbst, sondern nur auf die geschichtliche Aktualität der Weltstellung des Sohnes bezieht. Eine solche Kenosis aber sei ebenso möglich, da Gott bei aller Unveränderlichkeit des Wesens ein Gott der Geschichte sei, wie nötig, um ein wahres Menschenleben Jesu zu ermöglichen (Kompendium. S. 209). In ähnlicher Weise erklärt sich Kahnis (Dogmatik II. 1875 S. 83), der die Entäußerung des Logos nicht auf den Besitz, sondern nur auf den Gebrauch seiner göttlichen Person und Natur bezieht. Vgl. auch Reiff, Christl Glaubenslehre II, S. 184 f. 200 f. Frank faßt zwar die Kenosis auch nicht als Verzicht auf gewisse göttliche Eigenschaften und lehnt die Annahme einer in dem Sohne Gottes eingetretenen Wesensveränderung ab, deswegen will er aber nicht die Entäußerung bloß auf den Menschensohn, auf die angenommene menschliche Natur bezogen wissen; nach ihm

zieht); der Sohn blieb auch in jener Einziehung und, so zu sagen, Systole seiner Wesensentfaltung, worin die Entäußerung besteht, der andere göttliche Wille, in welchem der urbildliche Wille des Vaters sich spiegelt, und welcher die Wesensfülle des Vaters zu seinem bewegenden Inhalt hat. Ferner: es kam in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit der dreieinigen Gottheit keine Lücke, denn in der Selbstentäußerung des Sohnes verwirklicht sich ja der ewige Liebeswille Gottes des dreieinigen und somit sein eigener ewiger Wille. . . . Mit andern Worten: die Erlösung ist das Zentrum der Welterhaltung und Weltregierung, und indem also Gott der Sohn mit Rückgang auf seinen Wesensgrund die Gottesgestalt mit der Knechtsgestalt vertauschte, kam in die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit des dreieinigen Gottes so wenig eine Lücke, daß sie sich vielmehr in dieser Selbstentäußerung des Sohnes konzentrierte, so daß also das *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* (Hebr. 1, 3) auch so, obgleich unter der Hülle eines selbst den Engeln undurchschaubaren Geheimnisses, seine währende Wahrheit behauptete."

fällt das Hauptgewicht auf die Form der Subsistenz und des damit gegebenen Bewußtseins. Der Gottessohn setzt sein Selbstbewußtsein um in die Form des sich entwickelnden endlichen Menschenbewußtseins und leistete insofern Verzicht auf die vordem innegehabte Gottesherrlichkeit, daß er in den Schranken menschlichen Bewußtseins und Gebahrens die Fülle seines göttlichen Wesens trug und nach Maßgabe seines Heilswerks bethätigte (a. a. O. II, S. 143 ff.)]*).

Das Hauptbedenken, das man unserer Fassung bis jetzt entgegengehalten hat, ist die Befürchtung, daß eine solche Vertiefung der κένωσις die Gottheit des Sohnes aufhebe: thut sie das, dann ist sie von vorn herein zu verwerfen.

Sie ist allerdings erst kürzlich von Hahn und Geß auf eine Weise ausgeführt worden, wodurch sie auf dieses Extrem gerät; aber von einem irrigen Gedanken aus, den wir schon oben abgewiesen haben. Beide denken nämlich die Menschwerdung als Umsetzung des Logos in eine menschliche Seele, was freilich ein Aufgeben seiner Gottheit wäre. Hahn, Bibl. Theol. des n. Ts. S. 198–201 u. 410, sagt: der Sohn Gottes, der ewige Logos, der als solcher das absolute πνεῦμα ist, ist zum beschränkten πνεῦμα eines sinnlichen Menschen geworden, in den Zustand der Potenz getreten, und hat sich als dieses menschlich beschränkte πνεῦμα mit menschlicher σάρξ verbunden. Hiernach würde der in die Beschränkung eingegangene Logos (= πνεῦμα) in Christo die Stelle des menschlichen

*) [Ein eigentümlicher Versuch liegt in der Schrift Bodemeyers vor: Die Lehre von der Kenosis. Göttingen 1860. Darnach hat die Kenosis nicht darin bestanden, daß der Sohn die göttlichen Eigenschaften bei seiner Menschwerdung abgelegt hätte, die er bei dem Vater hatte, sondern daß er nach seiner Menschheit der Seligkeit in der ungetrübten Gemeinschaft mit dem Vater entsagte, die Sünde der Menschen an sich erfuhr und den Zorn des Vaters auf sich nahm. Wenn die Schrift aber von einer menschlichen Entwickelung Jesu redet, so meint sie damit nur ein Zunehmen in der äußeren Offenbarung, eine immer wachsende Entfaltung und Darstellung seines Wissens u. s. w. nach außen. Und eben darin trug er des Vaters Zorn; denn nur um der menschlichen Verfinsterung willen hat er seine Fülle nicht vollständig offenbaren können. Er ist auch nicht als menschliches Individuum zu denken nach Art der andern Menschen, er hat nur in individueller Gestalt die Fülle der Gaben der ganzen Menschheit in sich vereinigt. Wie er aber darum als der Erniedrigte zugleich der Verherrlichte ist, ebenso bleibt auch der Verherrlichte je und je der Erniedrigte, wie er denn im heil. Abendmahl als der Erniedrigte und Verherrlichte zugleich waltet; denn hier wird immerfort der sterbende (!) Leib Christi dargereicht, so daß also sein Leiden und Sterben noch immer fortdauert. — Gerade diese Überspannung der Erniedrigung zeigt, daß die ganze Auffassung an einem Doketismus leidet, mit dem die Frage keine Förderung erfährt und der ohne allen biblischen Grund ist. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen Philippi's a. a. O. IV, 1 S. 370 f.]

Geistes vertreten, oder überhaupt des geistigen Lebensprinzips im Menschen, sofern πνεῦμα und ψυχή nach Hahn wesentlich eins sind. Das wäre also ganz die apollinaristische Theorie, Ich finde sie in keiner einzigen der von ihm S. 205 f. dafür speziell angeführten Stellen: Röm. 1, 4. Hebr. 9, 14. 1 Pet. 1, 11 begründet; ebensowenig wie in den Stellen, auf die er sich S. 197 ff. beruft. Das kreatürliche πνεῦμα muß Jesus mit allen andern Menschen gemein haben, wenn er anders wahrer Mensch ist — und er hat es gehabt, denn er spricht sterbend: Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände, Luk. 23, 46. Die Schrift will es ihm mit dem Ausdruck κατὰ σάρκα so wenig absprechen, als sie mit dem κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης Röm. 1, 4 lehren will, „es werde in ihm von dem sich selbst beschränkenden absoluten πνεῦμα oder Logos vertreten." Sie sagt nicht einmal, was Hahn S. 205 sie sagen läßt, κατὰ πνεῦμα stamme Christus unmittelbar von Gott ab. Wie weit derselbe in diesem Punkte von der biblischen Anschauungsweise abgekommen ist, zeigt sich am auffallendsten S. 207, wo es heißt, das πνεῦμα Christi — anstatt Christus — sei zu Gott zurückgekehrt! —

Auch Geß (Die Lehre von der Person Christi u. s. w. Basel 1856. Neue Ausarbeitung 1870. 1878. 1879) läßt (S. 307 der 1. Aufl.) den Logos sich „in ein menschliches Selbstbewußtsein", „zu einer menschlichen Seele" entäußern, und damit „den Besitz des Gotteslebens", des absoluten Lebens, mithin auch die wesentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater aufgeben. Allein er vergißt dabei, daß er selbst eben diese „Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater" bereits S. 165 ff. aus den Selbstaussagen Jesu, Joh 5, 26. 8, 58. Matth. 11, 27. 16, 13—15, die in sein irdisches Leben fallen, bewiesen hat, und müht sich nun nachträglich (S. 301) vergebens ab, zu zeigen, daß die Hauptstelle Joh. 5, 26 sich nur auf das „vorirdische" Verhältnis des Sohnes zum Vater beziehe und „nicht auch auf seine irdische Lebenszeit", was ihm angesichts v. 25, oder vielmehr des ganzen Evangeliums und des ersten Briefs Johannis niemand glauben wird. Denn so klar hier überall die Identität des bei Gott gewesenen und in der Welt lebenden Ich des Logos bezeugt wird, ebenso klar die Identität des göttlichen Lebens, welches der Logos vor seiner Menschwerdung und als der Menschgewordene besaß. Daß eben dieses Leben, das im Anfang war, in Jesu erschienen ist, und sich in seiner irdischen Erscheinung manifestiert hat, so daß man es mit Augen sehen und mit Händen betasten konnte — das ist doch zweifellos die Summa des Johanneischen Zeugnisses, vgl. Joh. 1, 4 mit 1 Joh. 1, 1—3. Joh. 6, 33—35. 47. 48. 14, 6. 11, 26. Ja Geß selbst sieht sich sogleich zu der Restriktion genötigt, daß jenes ewige Leben selbst während der irdischen Existenzweise Jesu hervorleuchte „als der innere Grund seines Wesens." — Wie tief also immer die κένωσις gefaßt werden muß, als ein

Aufgeben des göttlichen Wesens oder Lebens darf sie nicht gedacht werden; dies wäre ein schriftwidriger, grundstürzender Irrtum, und ich muß mich bestimmt dagegen verwahren, daß diese Mißbildung mit unserer Fassung zusammengeworfen werde. Wie wenig diese zu solchen Konsequenzen führe, wird sich im Folgenden noch näher zeigen.

2. Die Person des Gottmenschen.

§. 41.

Von diesem Begriff der Menschwerdung aus läßt sich nun die Eigentümlichkeit der Person Christi ganz einfach bestimmen; denn diese Person ist nichts anderes als Resultat und Fortbestand jener Einigung, durch die sie geworden. Ob unsere Aussagen darüber richtig sind, wird sich aus ihrem Verhältnis zu der Grundlage, von der wir ausgingen (§. 35), bemessen.

Ist die Menschwerdung in der Einheit ihrer beiden Momente — Teilnahme und Mitteilung, Assumtion und Selbstbeschränkung — That des ewigen Sohnes Gottes, so ist dieser, als das personbildende Prinzip, das Ich der durch ihn gewordenen, gottmenschlichen Person. Indem er menschliche Natur annehmend in der Umschränktheit menschlichen Daseins und Lebens zu existieren beginnt, ist und bleibt er ganz Er selbst: der Sohn Gottes, wesentlich eins mit dem Vater, das absolute Leben, die absolute Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, dasselbe Ich, welches im Anfang war und bei Gott war und Gott war. Es fehlte ihm nichts, was Gotte wesentlich ist, um Gott zu sein.

Aber dieses göttliche Ich hat nun die Bestimmtheit an sich, daß es menschliches Ich ist, menschlich bestimmt in seinem Bewußtsein und Leben, Ich einer vollständigen, geistleiblichen Natur, welche der unsrigen ganz homogen, aus dem innersten Mark und Stamm unseres Geschlechtes entsprossen ist. Diese Natur weiß er als die seinige und verhält sich zu ihr auf analoge Weise wie unser Ich zu unserer Natur: es faßt sie nicht nur in seinem Bewußtsein mit sich zusammen, es empfängt von ihr seine individuelle Bestimmtheit, wodurch es gerade dieses menschliche Ich ist, es wird von den Zuständen, Empfindungen, Stimmungen derselben in Mitleidenschaft gezogen, und macht sie hinwiederum zum Objekt seiner Selbstbestimmung. So weiß und fühlt sich der Mittler ganz als Mensch; es fehlt ihm nichts, was dem Menschen wesentlich ist.

Beiderlei Aussagen schließen sich aber in der dritten zusammen, daß das Ich dieser Person ein gottmenschliches ist, gottmenschliche Persönlichkeit. Das ist es deshalb, weil es, in die Form der kreatürlich-menschlichen Persönlichkeit sich begebend, die menschliche Natur zur seinigen gemacht hat, mithin in menschlicher Weise existiert, — und dieses gottmenschliche Ich bildet als solches das eigentliche Subjekt der ganzen Person, den zentralen Mittelpunkt derselben. Vermöge dieses einheitlichen Zentrums ist daher die Person selbst eine lebendige Einheit; denn die Einheit der Person wird durch die Persönlichkeit konstituiert.

Die wesentlichen Bestimmtheiten beider Seiten sind darin zwar nicht untergegangen, denn weder ist das Menschliche von dem Göttlichen absorbiert, noch verhält es sich zu ihm als ein bloß selbstloses Medium, es ist vielmehr, eben weil es in jenes aufgenommen ist, zum mitbestimmenden Faktor der Person geworden; und ebensowenig hat sich das Göttliche aufgegeben, aber es ist deszendierend ganz in das Menschliche eingegangen. Das absolute Leben, welches das Wesen der Gottheit ist, existiert in der engen Begrenzung eines irdisch-menschlichen Lebens, die absolute Heiligkeit und Wahrheit, diese Wesensbestimmtheiten des Göttlichen, entwickeln sich in der Form menschlichen Denkens und Wollens, die absolute Liebe hat menschliche Gestalt gewonnen, sie lebt als menschliches Gefühl, als menschliche Empfindung in dem Herzen dieses Menschen, die absolute Freiheit in der Form menschlicher Selbstbestimmung. Der Sohn Gottes hat sich außerhalb der von ihm assumierten menschlichen Art nicht ein besonderes Fürsichsein, ein besonderes Bewußtsein, einen besondern Wirkungskreis oder Machtbesitz vorbehalten, nicht und nirgends existiert er außerhalb des Fleisches (nec Verbum extra carnem nec caro extra Verbum); er ist in der Totalität seines Wesens Mensch geworden, seine Existenz- und Lebensform ist die eines geistleiblichen, zeiträumlich bedingten Menschen. Hinwiederum, und das ist nur die andere Seite desselben Verhältnisses, hinwiederum ist die menschliche Natur ganz in das Göttliche aufgenommen und völlig von ihm durchdrungen; sie hat weder ein besonderes menschliches Bewußtsein für sich, noch eine besondere menschliche Willensbewegung für sich im Unterschied von der des Logos, gleichwie dieses nichts hat, was nicht unmittelbar der assumierten Menschheit eignete; in ihrem menschlichen Denken, Wollen und Können vollzieht sich das seinige. Von einem Dualismus göttlicher und menschlicher Existenzweise, göttlichen und menschlichen Bewußtseins, von einem Nebeneinander göttlicher und menschlicher

Akte kann hier demnach gar nicht mehr die Rede sein, so wenig als von einer successiven Hineinbildung des einen in das andere: das alles ist schon von vorn herein ausgeschlossen; es ist eine einheitliche Lebensbewegung, Lebensempfindung und Lebensentwicklung, weil Ein Ich, Eine gottmenschliche Persönlichkeit (unio, communio, communicatio naturarum).

Dabei bleibt immer stehen, daß diese Person zwei Seiten an sich hat, und in ihrem aktuellen Wissen und Wollen immerzu zwei Momente in sich zusammenbegreift — Christus weiß sich auch in der menschlichen Beschränktheit als den menschgewordenen Sohn Gottes, und hieraus erklärt es sich, wie in seinem Bewußtsein bald die eine bald die andere Seite zu überwiegen scheint; allein dies ist nicht ein Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Bewußtsein, nicht der Unterschied zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Wollen, es verhält sich damit auf ähnliche Weise, wie unser Selbstbewußtsein die beiden Seiten unsers Lebens, die höhere und die niedere, unser Wille die beiden Richtungen unseres Wesens, die nach oben und nach unten, in sich faßt; es vergleicht sich nicht sowohl dem Verhältnis von Seele und Leib, als vielmehr dem geistlichen und natürlichen Leben des Wiedergeborenen (abgesehen von der sündhaften Bestimmtheit des letztern), fällt also nicht außer die Einheit der Persönlichkeit, sondern in das eine, mit sich identische Subjekt, welches beides, Göttliches und Menschliches, als seine Bestimmtheiten an sich hat — das Göttliche in der menschlichen Form, in die es sich entäußernd begeben hat.

Wir haben hier also dieselben Bestimmungen, die wir oben von unserer thatsächlichen Gottesgemeinschaft aus, als die Grundsäulen der Christologie bezeichnet: die wahre Gottheit, die wahre Menschheit, die reale Einheit der Person; und zwar so, daß auf letztere das Hauptgewicht fällt: Christus ist die persönliche Einheit göttlichen Wesens und menschlicher Art: der Mensch, welcher Gott ist.

Da tritt uns nun freilich sofort die große Schwierigkeit entgegen, daß jede dieser Bestimmungen die andere auszuschließen scheint, das Menschsein das Gottsein und umgewandt. Sie löst sich jedoch bei näherer Erwägung.

Fassen wir zunächst das Gottsein dieser Person in's Auge. Daß Gottes Sohn als Mensch, in der völligen Gleichheit mit uns existiert, beruht auf einem Akte freier Selbstbeschränkung, Selbstbeschränkung aber ist nichts anderes als Willensthat; mithin nicht Verneinung,

vielmehr Betätigung des Wesens. Das Wesen Gottes aber ist nicht starre, tote Substanz, sondern durch und durch Wille, Leben, actus, es ist sich selber setzendes, wollendes, seiner schlechthin mächtiges Selbst*), und demnach hört dieses göttliche Selbst, damit daß es sich eine Schranke setzt, daß es sich bestimmt, in einer von ihm gewollten Form oder Zuständlichkeit zu existieren und sich zu bethätigen, nicht auf zu sein, was es ist. Denn es ist doch immer das Selbst, das sich diese Bestimmung gibt, und also darin bei sich selber bleibt. Selbstbeschränkung widerspricht daher keineswegs dem Wesen des Absoluten; vielmehr liegt es gerade im Begriff des Absoluten, ganz und vollkommen seiner selber mächtig, als durch anderes unbedingt, zugleich schlechthin durch sich selbst bedingt zu sein. Die absolute Macht wäre O h n m a c h t, wenn sie sich nicht bestimmen könnte wie sie will und wozu sie will (§. 11); — und ist es nicht gerade die hypostatische Eigentümlichkeit des Sohnes, als der zweiten Person der Gottheit, sich selbst als bedingt zu wollen und zu wissen, bedingt durch den Gedanken, durch den Willen des Vaters, den er zum Inhalt seiner eigenen Selbstbestimmung hat und macht? Allerdings wird die göttliche Selbstbeschränkung ihre Grenze haben, aber diese Grenze kann keine andere sein, als der eigene Wille, näher, als die L i e b e Gottes, sei es die innergöttliche, mit welcher der Dreieinige sich selber liebt, oder die der Kreatur zugewendete. Wie diese göttliche Liebe das einzig denkbare Motiv solcher Akte ist, so auch das einzige Maß ihrer Tiefe und Höhe; ein engeres, beschränkteres kann es nicht geben, sonst wäre Gott nicht der absolut freie, seiner selbst mächtige; seine Macht stünde nicht vollkommen im Dienste seines Willens, sie wäre eine Macht über ihn, eine Schranke für ihn. Insoweit rechtfertigt und erklärt sich der Gedanke einer göttlichen Selbstbeschränkung aus unsern theologischen Prämissen, findet auch seine Bestätigung an der ganzen geschichtlichen Offenbarung Gottes. Denn offenbar involviert schon die Schöpfung kreatürlich-freier Persönlichkeiten, womit die Möglichkeit einer widergöttlichen Selbstbestimmung in der Welt gesetzt ist, die Zulassung des Bösen, der Entstehung des Argen, die ganze Weltregierung in Geduld und Langmut, insonderheit die Gestattung eines finalen Widerstandes der Kreatur gegen den ursprünglichen Schöpfungszweck — das alles involviert Beschränkungen Gottes.

Hier nun handelt es sich allerdings um eine Beschränkung bis auf eine zeiträumlich begrenzte, durch das Gesetz des Werdens und der Entwicklung bedingte Daseinsweise, auf die Existenz in der Form

*) Vgl. die Grundbestimmungen über das Wesen Gottes §. 7—9.

einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit, also um die tiefste Vertiefung des Kreators in seine Kreatur. Aber einerseits ist doch diese Kreatur die von ihm, dem Sohne, nach seinem Bilde gedachte, ewig von ihm gewollte und geliebte, die kreatürliche Darstellung seines absoluten Wesens und Verhältnisses zum Vater, somit die Versenkung in sie nicht Übergang in eine ihm inadäquate, sondern in eine verwandte Sphäre, in die Sphäre seiner geschöpflichen Ebenbildlichkeit (§. 37); selbst der Eingang in die der Kreatur wesentliche Bedingtheit durch Zeit und Raum versetzt ihn in keine ihm schlechthin fremde Existenzweise, sofern nämlich beide in den immanenten, trinitarischen Verhältnissen, in der intellektualen Descendenz und Koexistenz der drei Personen, ein überweltliches Analogon haben; — und andrerseits ist es die unendliche Liebe zu ihr, die ihn zu dieser tiefsten Entäußerung seiner bestimmt; das Wesen der Liebe aber ist gerade dieses, daß sie alles, nur nicht sich selbst, aufzugeben, daß sie jede, auch die äußerste Beschränkung auf sich zu nehmen, auch das schwerste Opfer zu bringen vermag, um ihrem heiligen Drange zu genügen, um ihr dem Verderben anheimgefallenes geschöpfliches Abbild wieder herzustellen. Indem also der Sohn in dieser Liebe sich in die Lebens- und Bewußtseinsform der ihm obwohl wesensungleichen doch ebenbildlichen Kreatur versetzt, bleibt er in der Entäußerung von sich dennoch in der Identität mit sich. Denn es ist seine eigenste That, eine That seiner Freiheit, in der er sich selber bethätigt und genugthut. Was nach der einen Seite als Veräußerlichung oder Verendlichung der Gottheit erscheint, ist so nach der andern Seite die tiefste Verinnerlichung ihrer selbst, die Konzentration ihrer Energie auf einen Punkt, welcher, wie sich später zeigen wird, seiner Bedeutung nach die umfassendste Manifestation der Allmacht weit überwiegt. Wir dürfen nur nicht die göttliche Selbstbeschränkung von ihrem göttlichen Motive isolieren, d. h. wir dürfen nur nicht vergessen, daß sie der Vollzug jenes Heilsbeschlusses ist, in den sich der ewige Wille der göttlichen Liebe und Heiligkeit über die Welt gefaßt hat, und ebensowenig dürfen wir ihn als einen schlechthin vergangenen Willensakt denken, der sich in einem Momente abschließend vollendet und damit sich selbst verlassen hätte; vielmehr trägt dieser Akt, — eben weil er der Vollzug jenes trinitarischen Willensbeschlusses ist, — die volle Energie der Entwicklung, die Kraft, ja die Notwendigkeit sich durchzusetzen in sich, ist also mit der Menschwerdung des Sohnes so wenig abgeschlossen, daß er vielmehr der immanente Grund seines ganzen geschichtlichen Lebens, das demselben inne-

wohnende Prinzip ist. (Vgl. S. 356.) In dem göttlichen Willensakte aber latitiert das göttliche Bewußtsein, es bildet so zu sagen den ewigen Punkt über der geschichtlichen Linie, oder besser, das Zentrum in der Peripherie des geschichtlichen Lebens. Wie ein stilles, seliges Geheimnis trägt der Menschgewordene den Himmel, aus dem er gekommen ist, in sich, wie eine Erinnerung an eine Heimath, die er verlassen hat, und der er gleichwohl noch angehört: er weiß sich auch als Mensch des göttlichen Wesens und Lebens teilhaft.

Diese Erwägungen dürften hinreichen, die Schwierigkeit, die uns oben entgegentrat, nach einer Seite zu lösen.

Die andere liegt auf Seiten des Menschlichen. Denn wenn, wie wir sagten, der Logos nicht ein menschliches Individuum, sondern menschliche Natur angenommen und annehmend zur seinigen gemacht hat, so hat diese keine selbständige Existenz, sondern an ihm hat sie das Prinzip, in dem sie subsistiert, den Lebensgrund, der sie trägt, das Ich, in dem sie zentralisiert; für sich gedacht, abgesehen von diesem ihrem Lebensgrunde, ist sie überhaupt nicht. – Daraus könnte der Schein entstehen, als sei Christi menschliche Natur der unsrigen nicht völlig homogen, als fehle ihr das menschliche Bewußtsein, mithin gerade das, was das Charakteristikum des Menschen ist, die Persönlichkeit, ja sogar der menschliche Geist, in dem das Selbstbewußtsein wurzelt: denn das alles vertrete hier das Ich des Logos. Und in der That wäre ein solcher Mensch, dem menschliches Bewußtsein und menschlicher Geist abginge, kein wahrer, voller Mensch. Indessen verhält es sich so nicht. Denn zuvörderst ist Selbständigkeit der Existenz und Vollständigkeit des Wesens bei der Kreatur nicht dasselbe; ersteres kommt im eigentlichen Sinne Gott alleine zu, als der causa sui, die Kreatur aber, der Mensch insbesondere existiert nur dadurch, daß er von Gott getragen und durchlebt wird, er ist und wird was er sein soll, physisch und ethisch, nur durch die stetige Immanenz Gottes in ihm; ohne sie käme es in ihm weder zum Selbstbewußtsein noch zum Gottesbewußtsein (§. 19). Seine Selbständigkeit ist also immer nur eine relative, und diese Bedingtheit thut der Integrität seines Wesens so wenig Eintrag, daß er vielmehr in dem Maße zur vollen Wahrheit seines Begriffs gelangt, als er in Gott lebt und Gott in ihm. Der Wiedergeborene wird darum nicht aufhören wahrer Mensch zu sein, wenn Gott alles auch in ihm sein wird. Nun bietet dieses allgemeine Verhältnis allerdings nur eine Analogie zu demjenigen dar, mit welchem wir es hier zu thun haben; aber es dient doch zum Beweis, daß die Integrität menschlichen Wesens nicht durch die

Selbständigkeit der Existenz bedingt ist. — Zum andern ist Selbstbewußtsein und Person nicht dasselbe, sondern ersteres ist die Form, in welcher das Selbst sich in sich reflektiert, letzteres also schon vor jenem da, und schließt sich erst allmählich zum Bewußtsein auf. Daß nun unser Bewußtsein das spezifisch menschliche, unser Ich dieses bestimmte menschliche Ich ist, hat darin seinen Grund, daß es auf der Basis einer Natur ruht, welche die organische Einheit von Leib und Geist (Seele) ist, und von der es ebenso getragen und bestimmt ist, als es dieselben mit sich zusammenfaßt*). Der Sohn Gottes aber hat, in die Existenzform der kreatürlichen Persönlichkeit sich begebend, eben diese *unsere* Natur an sich genommen, sich also zum Ich eines geistleiblichen, menschlichen Individuums bestimmt, und ebendeshalb ist auch sein Bewußtsein (indem es sich erschließt) von vorn herein ein spezifisch menschliches, das Bewußtsein eines Menschen, und zwar eines seelisch-leiblichen, beschränkten Menschen**). Es hat denselben Inhalt, dieselbe Bestimmtheit wie das unsere. Nicht vertritt also in Christo der Logos die Stelle des menschlichen Geistes — er vertritt sie so wenig, daß er vielmehr nur deshalb als wahrer Mensch existiert, weil er *die* Natur mit uns teilt, zu deren wesentlicher Eigentümlichkeit wie der Leib, so auch der Geist gehört; und nicht fehlt seiner menschlichen Natur das menschliche Bewußtsein, sie hat es in ihrem göttlichen Ich, welches als das menschgewordene ein wahrhaft *menschliches* ist. Der Unterschied zwischen ihm und uns liegt nur darin, daß dieses Ich nicht ursprünglich aus der Tiefe menschlicher Natur herausgeboren, sondern in sie hineingeboren ist, um sich aus ihr und mittelst ihrer zur vollständigen *gottmenschlichen* Person auszuwirken. — So ist es denn also doch dem unsrigen nicht völlig homogen? Darauf können wir nur antworten: Sicher nicht; denn es bleibt auch als das menschgewordene wesentlich göttlich. Es ist das *gottmenschliche*. Beides in voller Wahrheit und in unzertrennlicher Einheit.

Was Christum als Menschen vor den übrigen auszeichnet, ist dies, daß er das menschliche Wesen in seiner vollen Reinheit besitzt; nicht als wäre er der Komplex der ganzen Menschheit — er ist ein Individuum neben andern; aber weil er die ethische Vollkommenheit vor ihnen voraus hat, steht er auch als Mensch an Wesenstiefe und Wesensfülle hoch über ihnen; denn auf ihr beruht die volle Wahr-

*) Vgl. §. 19.

**) Nicht etwa eines rein pneumatischen Wesens.

heit und Schönheit der menschlichen Natur, auf ihr die klare Selbst- und Gotteserkenntnis, auf ihr die volle Macht über sich selbst und die wahre Lebens- und Thatkraft nach außen. Christus ist daher die leibhaftige Realisierung des göttlichen Ebenbildes, der Mensch katexochen, — nur daß sein Wesen darin nicht aufgeht.

Denn er ist der Mensch, welcher Gott ist. Das ist die wunderbare Einzigartigkeit seiner Person. Auf diese Bestimmung kommen alle unsere Aussagen, die wir über ihn aufstellen, immer wieder zurück. Und so muß es auch sein; denn das eine Moment hat das andere unzertrennlich an sich und besteht nur in der Einheit mit dem andern. Das innerste Verhältnis beider bleibt uns aber eben vermöge dieser seiner Einzigartigkeit ein Mysterium, für welches, wie für die Menschwerdung selbst, die menschliche Sprache keinen erschöpfenden Ausdruck, das menschliche Denken keinen entsprechenden Begriff hat *).

Der Schriftbeweis für diese unsere Darstellung, so weit es einen solchen geben kann, ist in §. 35 und 40 enthalten.

Sie hat ihren Hauptsätzen nach den Konsensus der altkirchlichen Christologie, wie wir sie §. 38 dargelegt haben, ihrer unterscheidenden Eigentümlichkeit nach die §. 40 bezeichneten Kirchenlehrer für sich. Insbesondere aber stimmt sie, wenn auch nicht in der Ausführung, doch in den Grundgedanken mit der Christologie Luther's völlig überein. Wir stellen daher diese hier zunächst in ihren Grundzügen, wie sie sich ihm in der Reife seiner theologischen Entwicklung gebildet hat, dar — und zwar so, daß wir sowohl die Stellung, die sie in der Gesammtentwicklung des Dogmas einnimmt, als das Verhältnis unserer Darstellung zu ihr bezeichnen **).

---

*) Wenn wir in diesem §. häufig den Ausdruck „Ich des Sohnes Gottes" gebrauchen, so geschieht dies nicht, als ob wir in ihm Person und Wesen unterschieden, sondern weil in ihm beides eins ist.

**) Die Hauptschriften dafür sind vor allem die Streitschriften gegen Karlstadt und Zwingli: Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi 1526. Daß die Worte, das ist mein Leib, noch feststehen vom Jahr 1527, und das große Bekenntnis vom Abendmahl v. J. 1528, Erlg Ausg. Bd. 29 und 30; sodann die Schrift von den Kirchen und Concilien 1539, Bd. 25; dazu die Weihnachtspredigten v. J. 1521 u. 24, Bd. 10, S. 133 und Bd. 15, S. 116; die Auslegung der Kap. 14—16 des Evangeliums Johannis vom Jahre 1538, Erl. A. Bd. 49. 50; vergleichungsweise die über das erste und zweite Kap. Johannis aus den Jahren 1537 und 1538, Erlanger Ausgabe Bd. 45. 46. Aus ihr sind die Zitate; aus Walch nur, wo die Erlanger Ausg. nicht ausreicht.

Das innerste Motiv dieser Christologie Luther's haben wir schon S. 348 f. angedeutet. Es ist der Gedanke, daß wir im Glauben Christum ganz und ungeteilt haben, die ganze Fülle der Gottheit und Menschheit, beide in ihrer vollen Realität. Auf die Gottheit legt er zunächst das Gewicht: „Es ist ja unser Glaube, daß unser Herr Christus wesentlicher, natürlicher, wahrhaftiger Gott sei und die Gottheit in ihm ganz und gar leibhaftig wohnet, also, daß außer Christo kein Gott noch Gottheit ist" (Bd. 30, 62 vgl. 29, 335). „Denn Christus ist der rechte Gnadenstuhl, bei dem eitel Gnade, eitel Liebe, eitel Freundlichkeit gefunden wird. Sonst, wer außer Christo Gott suchen will, der findet einen Gott, wie im Mose steht, der da ist ein verzehrendes Feuer" (46, 216). Aber nicht weniger kommt es Luther, wie oben gleichfalls schon nachgewiesen wurde, auf die Menschheit an. „Denn wäre Christus nicht wahrer Mensch, rechter natürlicher Mensch, so hätte er nicht leiden und sterben und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes nicht ausrichten können . . Die Gottheit an ihr selbst, abgesondert von der Menschheit, hilft uns nicht; an dem caro factum est liegt alles an." „Die göttliche Majestät können wir nicht fassen und greifen, wenn wir nicht ein verzehrendes Feuer fassen und greifen wollen. Deßwegen hat er uns sein Fleisch vorgehalten, daß wir an selbigem hangen, und selbiges einigermaßen fassen und verstehen können. Deßwegen lasset uns nicht denjenigen Gehör geben, die da sagen: das Fleisch nützet nichts. Kehre du es vielmehr um und sprich: Gott ohne Fleisch ist nichts nütze. Denn auf Christi Fleisch, auf das Kind, so an den Brüsten der Jungfrau hanget, müssen die Augen steif gerichtet werden, daß man schlechterdings Mut fasse und sage: Ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, ich weiß auch sonst von keinem, außer dem Fleische, welches in dem Schooße der Jungfrau Maria liegt. . . . Denn Gott ist sonst auf alle Weise unbegreiflich, aber allein in dem Fleische Christi ist er begreiflich" (Walch VI, 74. Erl. A. 45, 316 ff. 46, 37 ff.). Und das wieder nicht so, als dächte Luther dabei nur an die Thatsache der Erlösung: vielmehr „daß Christus im Herzen der Gläubigen wohnt und sich teilet in eines jeglichen Herz ganz und gar, daß er sich ganz in's Wort faßt und ganz in's Herz bringt" — das ist ihm das rechte Mysterium der Gnade (29, 335 ff.).

Von diesen Gedanken aus — und hiemit führen wir das S. 352 f. Gesagte weiter fort, — faßt nun Luther die Thatsache der Menschwerdung im eigentlichsten Sinne. Ihr Subjekt ist ihm nicht die Hypostase des Sohnes Gottes abgesehen von der göttlichen Natur, sondern die göttliche Natur in der Person des Sohnes; ihr Wesen besteht ihm nicht in einer bloßen Assumtion der Menschheit durch den Logos, sondern in einer wirklichen Inkarnation desselben. Er sagt, „man könne die Gottheit nicht

tief genug in die Natur und in das Fleisch ziehen" (10, 131), er findet den Grundirrtum Zwingli's in dessen Meinung, „daß Gott nichts werden könne", er dringt mit allem Ernst darauf, daß das Wort ein rechter natürlicher Mensch geworden, daß der Mensch Jesus rechter und wahrhaftiger Gott sei, was er dann näher in den beiden Sätzen ausdrückt, einmal: „Die Menschheit ist mit Gott Eine Person geworden und also ganz und gar in Gott gezogen über alle Kreatur", und das andere Mal: „Gott ist ganz und gar Mensch nach der einen Person, nämlich des Sohnes" (25, 310. 30, 222). Wie ernstlich es mit diesem Menschwerden gemeint sei, sieht man schon aus der Art wie sich Luther in den Weihnachtspredigten ausspricht: „Der ewige Sohn des ewigen Vaters, durch welchen Himmel und Erde aus nichts erschaffen ist, der ist, wie wir hören, ein Mensch worden, und auf diese Welt geboren, wie wir, ohne daß es mit ihm ohne alle Sünde ist zugegangen. Derohalben mögen wir nun rühmen, daß Gott unser Bruder, ja unser Fleisch und Blut sei worden. Diese große Ehre ist nicht den Engeln, sondern uns Menschen widerfahren. Und obwohl die Engel herrlichere Kreaturen sind, denn wir, so hat doch Gott uns mehr und höher geehret, und sich näher zu uns gethan, denn zu den Engeln, sintemal er nicht ein Engel, sondern ein Mensch worden ist" Bd. 1, 54 *); man sieht es insbesondere daraus, daß Luther Gott in Christo menschlicher Weise ein Wesen haben läßt (25, 314), daß er wiederholt erklärt, „durch die Menschwerdung werde der unsterbliche Gott Dasjenige, so leiden und alle menschlichen Idiomata haben muß" (312). Vgl. zu Joh. 1, 14 Bd. 46, 32 33, ferner 47, 182: „Wir haben einen gewissen Herrn, den wir ergreifen können, und der aus einem unendlichen Gott ein endlicher und beschließlicher Mensch worden ist." Gottheit und Menschheit sind also in Christo Eine Person, Ein Subjekt, „Ein Ding, Ein Wesen, daher man mit Recht sagt, dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch" — „Gott ist Mensch, Mensch ist Gott in Einer Person, Gottes Kind und Menschen Kind ist Ein Kind" (30, 294. 46, 41. 42. Walch V, 192). Und eben darin besteht der spezifische Unterschied Christi: „In Christo ist etwas anderes, Höheres und

*) Vgl. die Abhandlung über Joh. 1, 1 ff. aus dem Jahre 1515, auf welche Dorner aufmerksam gemacht hat. Da heißt es: Discendum imprimis, quod sicut Verbum Dei caro factum est, ita certe oportet et quod caro fiat Verbum. Nam ideo Verbum fit caro, ut caro fiat Verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus; aber setzt er hinzu: Nec Verbum ita factum est caro, quod se deseruerit et in carnem mutatum sit, sed quod assumsit et sibi univit carnem, qua unione non tantum habere dicitur carnem, sed etiam esse caro. E. A. Opp. lat. var. arg. I, pg. 53.

Größeres vor allen Kreaturen. Denn in ihm ist Gott nicht allein gegenwärtig und wesentlich, wie in allen andern, sondern wohnet auch leibhaftig in ihm, daß eine Person ist: Mensch und Gott. Und wiewohl ich kann sagen von allen Kreaturen: da ist Gott, oder Gott ist in dem, so kann ich doch nicht sagen: das ist Gott selbst. Aber von Christo sagt der Glaube nicht allein, daß Gott in ihm ist, sondern also: Christus ist Gott selbst. Und wer einen Menschen erwürgt, mag wohl heißen ein Mörder des Dings, das Gottes ist und da Gott innen ist. Aber wer Christum erwürget, der hat Gottes Sohn, Gott und den Herrn der Herrlichkeit selbst erwürget (30, 63).

Schon mit dieser Fassung des Begriffs der Gottmenschheit ist Luther über die Frühern hinaus. Aber er vertieft ihn noch mehr. Denn dieser Begriff, so erklärt er sich weiter, hat nur dann volle Wahrheit, wenn einerseits die Gottheit des Sohnes in Christo ganz Mensch geworden, in ihrer absoluten Totalität zur Einheit mit der menschlichen Natur zusammengegangen ist, und wenn andrerseits diese Einheit eine reale Lebenseinheit ist, vermöge deren die menschliche Natur in die Gemeinschaft des göttlichen Seins und Lebens aufgenommen, die göttliche in die Gemeinschaft des menschlichen Seins und Wirkens vollständig eingegangen ist. Decken sich beide Seiten nicht vollständig, existiert und wirkt der Sohn Gottes irgendwo oder irgendwie außer der von ihm assumierten Menschheit oder ohne dieselbe, dann ist die Einheit der Naturen noch keine persönliche, weil noch keine vollständige, und fällt immer noch in eine Zweiheit von Personen auseinander (25, 310); aber auch umgekehrt, ist Gottheit und Menschheit Eine Person, dann muß, was von der Menschheit gilt, auch von der Gottheit gelten und umgewandt, — und zwar sowohl hinsichtlich der Seinsweise, als hinsichtlich der Wirkungsweise*): „Wo Gott ist, da ist auch der Mensch, was Gott thut, das thut auch der Mensch, und was der Mensch thut und leidet, das thut und leidet Gott.“ Beide, die Unzertrennlichkeit der Existenz und diese Einheit der Thätigkeiten, sind die gleichnotwendigen Folgen der unio hypostatica. In zahlreichen lehrhaften Stellen spricht sich Luther so aus. Über die Unzertrennlichkeit am genialsten in den berühmten Worten des großen Bekenntnisses Bd. 30 S. -11: „Hie mußt du stehen und sagen: Christus, wo er ist, da ist er eine natürliche Person, und ist auch natürlich und persönlich daselbst, wie das wohl beweiset sein Empfängniß in Mutterleibe. Denn sollt er Gottes Sohn sein, so mußte er natürlich und persönlich in Mutterleibe sein und Mensch werden. Ist er nun natürlich und persönlich wo er ist, so muß er daselbst auch Mensch sein. Denn es sind nicht zwei zertrennte Personen, sondern ein einige

*) Vgl. zum Folgenden noch des Verf. Dogmengesch. II. S. 397 ff.

Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzertrennte Person. Und wo du kannst sagen: hier ist Gott — da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen würdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit könnte sagen: Hier ist Gott, der nicht Mensch ist, und noch nie Mensch ward. Mir aber des Gottes nicht! denn hieraus wollte folgen, daß Raum und Stätte die zwo Naturen von einander sonderten und die Person zertrenneten, so doch der Tod und alle Teufel sie nicht könnten trennen noch von einander reißen. Und es sollte mir ein schlechter Christus bleiben, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menschliche Person wäre, und an allen andern Orten müßte er alleine ein bloßer abgesonderter Gott und göttliche Person sein, ohne Menschheit. Nein Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du mir die Menschheit mit hinsetzen; sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen, es ist Eine Person worden, und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen geht." Über die Einheit der Thätigkeiten vgl. das in der Schrift von den Konzilien gegen den Nestorischen Irrtum Gesagte, Bd. 25, 310 ferner Bd. 46, 43—45: „Sankt Johannes ist in Gottes Armen gelegen, Gottes Sohn liegt in der Wiegen", 47, 176: „Gott trägt seinem Vater die Axt nach"; und ebend. von dem Leiden des Menschen Jesus: „Daß sein Blut Gottes Blut ist, für uns vergossen, sein Tod Gottes Tod, für uns gelitten."

Ist in Christo Göttliches und Menschliches zur Einheit Einer Person verbunden, so müssen sich beide in jedem Momente, und zwar in ihrer Totalität, unmittelbar gegenwärtig sein, so müssen beide in jedem Lebensakte sich gegenseitig durchdringen — und dieses Verhältnis beider ist unmittelbar mit der Menschwerdung gesetzt. „Man muß beides zusammenfassen (heißt es in einer Weihnachtspredigt), daß er der Mutter und auch Gottes Sohn sei, nach der hohen Majestät in das arme Fleisch beschlossen, uns gegeben", und Bd. 37, 33: „Von dem Augenblick an, da Gott und Mensch vereinigt ist in einer Person, da ist und heißt der Mensch, Marien Sohn, allmächtiger ewiger Gott, der ewige Gewalt hat und alles geschaffen hat und erhält, darum daß er mit der Gottheit Eine Person und auch rechter Gott ist."

Dies der Kern der Lehre Luther's.

Sie hat für ihn die tiefste praktische Bedeutung. Denn nur wenn Christus in diesem Sinne der Gottmensch, Gott und Mensch in Einer Person ist, nur dann konnte er uns wahrhaft von Sünde und Tod erlösen, und nur so haben wir in ihm die reale Gnadengegenwart Gottes; in und mit ihm ist auch der Vater unser, außer ihm waltet der Zorn. Er sagt: „Wir Christen müssen das wissen: wo Gott nicht mit in der

Waage ist und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unserer Schüssel zu Grunde. Das meine ich also: wo es nicht sollt heißen, Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren ... Er könnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßte uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen könnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod". (25, 312 f. vgl. 15, 144 ff. über Joh. 1. u. 46, 46).

Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses braucht Luther den Ausdruck praedicatio identica, welchen er der Schulsprache entnommen hat, aber nach „der Grammatik der h. Schrift" umbildet. Später, seit 1529, schließt er sich an den herkömmlichen Terminus communicatio idiomatum, und damit an den altkirchlichen christologischen Sprachgebrauch an; aber er vertieft auch diesen Terminus, und macht erst vollen Ernst mit ihm. Denn idioma bezeichnet ihm im weitesten Sinne alles, was das Wesen eines Dings charakterisiert, sowohl die wesentlichen Bestimmtheiten, als die daraus sich ergebenden eigentümlichen Zustände, Aeußerungen und Lebensthätigkeiten desselben (25, 309) dergestalt, daß, wie er einmal sagt, „Wesen ohne Eigenschaft nichts ist", und ein andermal: „Wer die idiomata einer Natur verleugnet, verleugnet die Natur."

Mit den Idiomen der göttlichen und menschlichen Natur, welche an sich allerdings unvereinbar scheinen, verhält es sich nun nicht so, als ob die Person Christi nur der gemeinsame Ort für sie wäre, worin sie beisammen sind, sondern die in ihr persönlich geeinten Naturen teilen sich und damit ihre (ihnen inhärierenden) Eigenschaften an einander mit; und zwar ist diese Mitteilung eine reale und gegenseitige: „Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiederum die Menschheit auch der göttlichen Natur" (30, 204; 47, 177). Jene einseitige Beschränkung, wie wir sie bei den spätern protestantischen Dogmatikern finden, liegt Luthern fern. Man vergleiche zum Beispiel mit den angeführten Stellen Bd. 25, 312: „Wir Christen müssen die idiomata der zwo Naturen in Christo der Person gleich und alle zueignen, als Christus ist Gott und Mensch in einer Person. Darum, was von ihm geredet wird als Menschen, das muß man von Gott auch reden, nämlich, Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darum ist Gott gestorben; nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit. Denn vom abgesonderten Gott ist beides falsch, nämlich daß Christus Gott sei, und Gott gestorben sei. Beides ist falsch. Denn da ist Gott nicht Mensch u. s. w. Vgl. Bd. 25, 318. 319. Bd. 46, 364—66. Bd. 47, 176. 177.

Wir fügen der Wichtigkeit der Sache wegen noch eine zweite Stelle der Auslegung des 14. Kap. Johannis, Bd. 49, 137, hinzu. Da heißt es: „Alles was die Schrift von Christo redet, das redet sie also, daß sie die ganze Person faßt, gleich als wäre beide Gott und Mensch einerlei

Wesen, und oft also die Wort verwechselt, daß von jeglicher Natur beiderlei gesagt wird um der persönlichen Einigkeit willen, welches man heißt communicationem idiomatum, daß man mag sagen. Der Mensch Christus ist Gottes ewiger Sohn, durch welchen alle Kreaturen geschaffen sind, und ein Herr Himmels und Erden ꝛc. Also auch wiederum: Christus Gottes Sohn, das ist, die Person so wahrhaftiger Gott ist, von der Jungfrau Maria empfangen und geboren, unter Pontio gelitten, gekreuzigt und gestorben. . . Und Summa, was diese Person Christus redet und thut, das redet und thut beide wahrer Gott und auch wahrer Mensch, also daß man alle seine Worte und Werke immer bleiben lasse auf der ganzen Person, und nicht also von einander reiße, als wäre er nicht wahrhaftiger Gott, oder nicht wahrhaftiger Mensch, doch also, daß man die Natur unterschiedlich erkenne und glaube. Denn wo man von denselben eigentlich und unterschiedlich will reden, so muß man sagen: Gott ist eine andere Natur, denn Mensch und die menschliche Natur ist nicht von Ewigkeit, wie die göttliche. So ist die göttliche nicht zeitlich geboren, noch gestorben ꝛc. wie die menschliche, und doch sind sie in der Person beider vermengt, daß es Ein Christus ist, und von ihm gesagt mag werden: Der Mensch ist Gott, und der Mensch ist der, der alle Dinge geschaffen hat. Gleichwie in einem natürlichen lautern Menschen Leib und Seele zwei unterschiedliche Naturen sind und doch Eine Person oder Einen Menschen machen, und beiderlei Natur, Werk und Amt von dem ganzen Menschen gesagt werden.“ Nur scheinbar widerspricht die letzte Aeußerung Luther's der früheren. Denn der Unterschied, den er hier macht, so notwendig er für die abstrakte Betrachtungsweise ist, geht doch sofort in der konkreten Person zur lebendigen Einheit zusammen. Setzt er doch sogleich im Folgenden erklärend hinzu: „Siehe, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Naturen Werk in einander schließe, obwohl die Naturen unterschieden sind. Denn nach der göttlichen Natur ist er nicht von einem Menschen geboren, noch etwa von der Jungfrau genommen, und ist wahr, daß Gott ist der Schöpfer, der Mensch aber eine Kreatur oder Geschöpf. Hier aber sind sie zusammen gekommen in Eine Person, und heißt nun Gott und Mensch Ein Christus, daß Maria hat einen Sohn geboren, und die Juden solche Person gekreuzigt, welcher ist Gott und Mensch. Sonst, wo er lauter Mensch wäre, als andere Heilige, vermöchte er mit aller seiner Heiligkeit, Blut und Sterben nicht eine Sünde von uns zu nehmen, oder ein Tröpflein des höllischen Feuers zu löschen“ *).

---

*) Gerade auf diesen Punkt legt Luther das größte Gewicht; überall kommt er auf ihn zurück. In den Tischreden antwortet er auf die Frage: ob es recht und christlich geredet würde, daß Christus gelitten habe und gestorben sei nach der

Indessen drückt diese Formel noch nicht den innersten Kern der lutherischen Anschauung aus, wie sie sich denn auch nicht aus ihr herausgebildet, sondern nur in sie, als in die entsprechendste der vorhandenen Formeln, hineingelegt hat. Die gegenseitige Mitteilung der Idiome ist jedenfalls nur die Erscheinung, die Bethätigung jener tiefinnerlichen persönlichen Einheit, von welcher Luther ausgeht (25, 318. 46, 366); ja genau genommen hat letztere die erstere schon in und hinter sich. Denn die com-

---

Gottheit oder göttlichen Natur? — also: „Alle gottfürchtigen und rechtschaffenen Christen oder die ganze heil. christliche Kirche oder Gemeine gläubet ohn allen Zweifel, das man im Kinderglauben spricht, nämlich, daß Jesus Christus, der einige Sohn Gottes in einem göttlichen Wesen und einer Natur mit dem Vater, sei wahrhaftiger Mensch, von Marien der Jungfrauen durch den heil. Geist empfangen, geboren, gelitten habe, gekreuziget, gestorben und begraben sei. Darum glauben sie, daß nicht allein die menschliche Natur, sondern auch die göttliche Natur, oder der rechte wahre Gott für uns gelitten hat und gestorben ist. Und wiewohl Leiden, Sterben &c. fremde Eigenschaften sind, die von der göttlichen Natur sonst in Sonderheit nicht können gesagt werden, sondern nur alleine von der menschlichen Natur, doch weil die göttliche Natur also angenommen und sich darein bekleidet hat, so sind diese zwei Naturen nunmals unzertrennlich bei einander, also daß Christus in einer Person zugleich Gott und Mensch ist. Was nun dieser Person, die Christus ist, widerfähret und geschieht, dasselbige widerfährt und geschieht auch diesem Gott und Menschen. Daher kommts, daß diese zwo Naturen in Christo ihre idiomata und Eigenschaften einer der andern mitteilen; das ist: was einer Natur sonderliche Eigenschaft ist, dasselbige wird auch der andern mitgeteilt, und von ihr recht gesagt, darum, daß sie in einander hangen und gleich als geflochten und vereinigt sind, daß sie nicht können von einander geschieden noch getrennet werden. Als geboren werden, leiden, sterben &c. sind idiomata, Eigenschaften der menschlichen Natur, welcher die göttliche Natur auch teilhaftig wird in dieser Person, die Christus ist und heißt um der Vereinigung willen, die nicht kann zertrennet noch von einander abgesondert und nur mit dem Glauben muß gefaßt werden Darum soll man gewiß glauben, daß alles, so der menschlichen Natur in Christo eigentlich zusteht und widerfährt, dasselbige wird auch communiciert, zugeeignet und gegeben der göttlichen Natur. Also daß recht und wahrhaftig gesagt wird: Gott wird geboren, gestillet und gesäuget, lieget in der Krippen, frieret, gehet, stehet, fället, wandert, wachet, isset, trinket, leidet, stirbt &c. . . Dagegen soll man wissen, daß die idiomata, Eigenschaften der göttlichen Natur in Christo recht der menschlichen Natur mitgeteilet und zugeeignet werden, weil sie mit der göttlichen ohne einige Trennung verbunden und vereinigt ist, so werden sie ihr recht communiciert und gegeben. Darum spricht Christus Joh. 3 (V. 13): Niemand fähret gen Himmel, denn der vom Himmel kommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist, und steht und gehet gleichwohl hin auf Erden und redet mit Nikodemo. Da siehet man, was dem Menschen Christo oder der menschlichen Natur in Christo zugeeignet und gegeben wird, dasselbige gebührt und wird auch recht und eigentlich gegeben der göttlichen." Fast wörtlich dasselbe Bd. 35, 92 zu Exod. 3, vom brennenden Busch, und in dem Briefe bei de Wette VI, S. 291.

municatio idiomatum bezieht sich bei Luther doch vorzugsweise auf die Zustände und Thätigkeiten, die persönliche Einheit aber ist ein Wesensverhältnis. Hinsichtlich der Thätigkeiten, sagt er, könnte man etwa noch von einem Tropus, von einer Synekdoche (obwohl nicht von einer bloßen Alloösis) reden, aber hier leidet auch das keine Anwendung mehr. „Obgleich in den Werken, wenn man von Christus spricht: er prediget, trinkt, betet, stirbt, Christus für die menschliche Natur genommen werden möchte (— sofern nämlich die göttliche Natur nicht an sich leidet oder stirbt, sondern nur durch das Medium der angenommenen Menschheit), so kann's doch nicht sein im Wesen, wenn man spricht: Gott ist Mensch oder Mensch ist Gott. Hier kann je keine Alloösis, ja auch keine Synekdoche oder einiger Tropus sein, denn da muß Gott für Gott, Mensch für Mensch genommen werden" (30, 207), es muß also der Mensch Jesus wesentlich als Gott gedacht werden, und umgewandt; es muß gesagt werden: „Jesus Christus ist wesentlich, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person, unzertrennt und ungeteilt." Dieser Einheitsbegriff ist der Grundgedanke, der durch die comm. idiomatum keinen Zuwachs mehr empfängt, — denn er begreift schon alles, was sich als idioma bezeichnen läßt, als Moment in sich, — sondern sich in ihr nur entwickelt, aber auch von ihr rückwärts sein volles Licht empfängt. Zwar hat sich Luther, so viel ich weiß, nirgends näher über den Begriff der unio personalis erklärt, aber man sieht doch aus dem allen deutlich, daß er die Person als Einheit Eines Subjekts denkt. Das Subjekt der Person Christi ist ihm nicht die göttliche Hypostase für sich, sondern das Resultat der Einigung der Naturen, also die gottmenschliche, daher er auch am liebsten sich so ausdrückt: „Die Menschheit ist Eine Person mit Gott; Gott und Mensch Eine Person, oder die Person ist beides, wahrer Gott und Mensch" (25, 318. 46, 366), oder auch so: „Jesus ist der Mensch, der mit Gott Ein Ding oder Person ist."

Vergleichen wir sie mit der altkirchlichen, so bildet sie einen unverkennbaren Fortschritt. Denn während die Früheren, selbst Cyrill und Johannes von Damaskus, die göttliche Natur mit der menschlichen zwar in Christi Person zur Einheit zusammengehen, aber erstere in ihrem Sein und Wirken weit über diese hinausgehen lassen (vgl. S. 386), decken sich beide, Gottsein und Menschsein, bei Luther vollständig, und während jene die Mitteilung der Eigenschaften, soweit sie eine solche lehren, immer nur einseitig fassen, als Durchbringung des Menschlichen von der göttlichen Macht= und Herrlichkeitsfülle, oder doch, wo es bis zur Gegenseitigkeit kommt, bald wieder zaghaft zurücktreten (vgl. S. 396), so macht Luther gerade damit vollen entschiedenen Ernst. Eben damit aber überwindet er den Dualismus, der den früheren Darstellungen noch anhaftet, und der die Eine Person immer wieder auseinander zu treiben droht.

Der christologiche Fortschritt, den er macht, besteht also darin, daß er beide Naturen zu einer wirklichen gegenseitigen Lebenseinheit (Wesenseinheit sagt er zuweilen) zusammengehen läßt und dadurch eine reale und vollständige Personeinheit gewinnt. Es ist das in der That ein kühner Schritt, wodurch nun auch die menschliche Seite Christi erst zu ihrem vollen Rechte kommt, und diesen Fortschritt gerade in dieser Richtung gemacht zu haben, ist sich Luther selbst klar bewußt. „Die Schwärmer und Zwinglius, sagt er, trennen die Gottheit von der Menschheit in Christo und lehren allein auf Gott sehen, nicht auf die Menschheit. Ich aber glaube also an den Sohn Gottes, daß ich ihn nicht reiße von dem Sohn, so von Maria geboren ist. Mein Glaube haftet nicht allein an Gottes Sohn oder an der Gottheit, sondern auch an dem, der da heißt von Maria geboren und ist derselbe, der für mich gelitten hat, also daß der Sohn Gottes eingewickelt sei in die Menschheit und Eine Person sei, daß ich's nicht von einander solle trennen und sagen, die Menschheit sei kein nütze, sondern allein die Gottheit. . . Du sollst von keinem Gott noch Sohn Gottes etwas wissen, es sei denn der, so da heiße, geboren aus der Jungfrauen Marien, und der da sei Mensch worden, wie der christliche Glaube davon redet. . . Und so jemand ihn scheiden will von Gottes Sohne und eine Wand machen zwischen Gottes Sohne und dem Sohne von Maria der Jungfrau geboren, so nimm einen solchen Prediger nicht auf, und höre ihn nicht; sondern sage: Ich weiß von keinem Gott oder Gottes Sohne, denn da der christliche Glaube von ihm sagt: Ich glaube an Jesum Christum" (Bd. 47, 362, v. Jahr 1537–39). So klar ist er sich der Stelle bewußt, die er mit seiner Christologie einnimmt.

In welchem Verhältnis sie zu der unsrigen, die aus ihr erwachsen ist, stehe, fällt von selbst in die Augen. Es ist nicht nur die Tendenz und der Grundgedanke, — der Gedanke dieser unmittelbar mit der Inkarnation gesetzten, lebendigen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi, womit wir uns völlig eins wissen, es ist insbesondere das zwiefache Interesse, einerseits das Göttliche ganz in das Menschliche hereinzunehmen, „daß Gott in Christo ganz und gar Mensch sei", andrerseits der Menschheit Christi ihre volle Bedeutung und Wahrheit zu sichern, das wir entschieden teilen. Wie viel Luthern gerade daran gelegen war, zeigen außer den vorhin mitgeteilten Stellen die zu §. 35 gegebenen Nachweisungen: „Wie hätte Gott seine Güte größer mögen zeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senkt." In diesem Zusammenhang ist ihm selbst der Gedanke einer Entäußerung des Göttlichen nicht fremd. Implizite liegt er schon darin, daß er die Gottheit so tief in die Mitleidenschaft mit dem Fleische hereinzieht, daß er Gott im Fleische leben und sterben läßt; er spricht ihn aber auch

gelegentlich ganz offen aus, wie wenn er einmal sagt: „Das ist das nötigste Stück, daß wir Christen mit Fleiß lernen sollen, daß der Sohn des ewigen Gottes sich so tief heruntergelassen hat, so arm und elend geboren, und solches gethan hat um unsertwillen", oder in der Weihnachtspredigt, 1, 56: „Da hat sich je die hohe, ewige, herrliche Majestät tief gedemütiget, und herunter gelassen. Denn er hätte wohl können also ein Mensch werden, wie er jetzt im Himmel ist, da er Fleisch und Blut hat, wie wir, lebte aber nicht dieses armen, schwachen, gebrechlichen Lebens, des wir auf Erden leben. Solches hätte er wohl von Anfang können thun, und wäre doch eine große Demut und große Ehre menschlichem Geschlecht erzeiget; aber er hat es nicht wollen thun, auf daß er anzeigete, wie große herzliche Liebe er zu uns hat, daß er eben diese unsere Sünde (dadurch die Natur verderbt), und den Tod, der durch die Sünde über uns herrschet, von uns nehme, und uns also seinem herrlichen Leibe, den er jetzt hat, gleich mache, daß wir uns des freuen, tröſten und rühmen können, daß wir haben einen Bruder im Himmel (welcher ist Gottes Sohn selbst), deß wir uns mögen, ja sollen, als unsers Fleisches und Blutes annehmen." Noch deutlicher zu Eph. 4, 10: „Der Herr hat solches (diesen Schatz) verdient, damit daß er vom Himmel hernieder gestiegen ist und sich seiner Gottheit geäußert, wie S. Paulus spricht, um unsert willen Mensch worden" (Bd. 2, 277). Ebenso in der Predigt über Joh. 1, 14: „Das Wort hat müssen Fleisch, das ist, ein natürlicher Mensch werden und hat unter uns gewohnt, d. i. alle menschliche Notdurft und Gebrechlichkeit angenommen, ja sich geäußert der göttlichen Herrlichkeit, wie Paulus sagt Phil. 2" (15, 164) *). Und eine solche Entäußerung hat für seine ganze Anschauung nichts widersprechendes: „Das ist unseres Herr Gotts Ehre, daß er sich so tief herunterläßt in's Fleisch, in's Brod", antwortet er dem Bedenken Zwingli's, der durch Luther's Sakramentslehre die Ehre Gottes beeinträchtigt glaubte; und noch tiefsinniger erklärt er in den Tischreden, wenn anders die Worte ächt sind, zu Phil. 2, 6: „Christus ist Gott, aber er will es nicht sein, sondern will unser Knecht sein" (58, 96) **). Der Grund, warum er nicht häufiger darauf zurückkommt,

---

*) Auch sonst erklärt Luther mehreremale den Ausdruck Knechtsgestalt durch „Menschheit" z. B. 37, 50. Ganz so auch Luther's Schüler, Veit Dietrich, Hauspostille 79: „Um solchen Dienstes willen (der Erlösung), welchen der Sohn Gottes uns armen Sündern hat leisten wollen, hat er sich bloß ausgezogen und wie Paulus Phil. 2 sagt, sich seiner Gottheit geäußert, Knechtsgestalt angenommen und ist ein Mensch worden, gleichwie wir."

**) Sie sind aber zu originell, um unächt sein zu können. — Ein andermal sagt er: amor descendit, non ascendit, die Liebe wächst mehr unter sich als über sich.

und warum er dieser Fassung keine Folge gibt, liegt auf der andern Seite seiner Lehre, in der Durchdringung des Menschlichen von dem Göttlichen.

Auch hier eignen wir uns den Hauptsatz Luther's an, daß Gott der Sohn, ohne irgend etwas zurückzubehalten, sich in der Totalität seines Wesens der Menschheit mitteilt; ja wir würden uns durchweg mit ihm konform wissen, wenn es sich so verhielte, wie Weiße*) meint, daß nämlich Luther die sogenannte Ubiquität des Leibes Christi erst mit dem Moment der Auferstehung eintreten, erst von da an ihn auch als Menschen Himmel und Erde erfüllen, und allmächtig und allgegenwärtig beide regieren ließe. Aber so verhält es sich eben nicht. Denn obgleich von dem gegenwärtigen Stande der Herrlichkeit Christi ausgehend, bezieht doch Luther, was er von diesem sagt, sofort auch auf dessen irdischen Lebensstand**). — Und eben dies ist der Punkt, an dem wir von ihm abweichen, weil er uns die unlösbaren Schwierigkeiten darbietet, die wir oben bezeichnet haben. Unser Dissensus von ihm beruht also nur auf der Verschiedenheit des Ausgangspunkts: Luther geht von dem gegenwärtigen Zustand des Gottmenschen aus, den er aber — zu frühzeitig — schon mit der Menschwerdung eintreten läßt, wir von dem des historischen Christus; Luther läßt deshalb die ganze Glorie der Verklärung auch schon in sein Zeitleben hereinfallen, wir behalten sie der Erhöhung vor. Und darin sind wir sicher im Recht. Denn der Weg, den der Mittler gegangen, ist derselbe, auf dem ihm auch die Seinigen zu folgen haben: durch Niedrigkeit zur Höhe, durch Leiden zur Herrlichkeit, Hebr. 2. Auch Luther verkennt das keineswegs; er weiß nicht bloß die wahre Menschheit, sondern auch die Armuth, Beschränktheit und Niedrigkeit, in die sich Christus begeben hat, zu würdigen — sie ist ihm praktisch unendlich wichtig; aber sie schließt sich mit dem Herrlichkeitszustand der Menschheit, wie er ihn vorwegnimmt, nicht wohl zusammen, sie will sich insbesondere mit der von Luther behaupteten Freiheit und Unbeschränktheit des irdischen Leibeslebens Jesu nicht recht vereinbaren lassen, ja sie droht von ihr immer wieder aufgehoben zu werden. Wenigstens können wir die Art, wie er beides zu vermitteln sucht (s. unten §. 47), uns nicht aneignen. Darum schlagen wir von hier aus einen andern Weg ein, denselben, dessen Spuren wir auch schon bei Luther angedeutet finden, und den zu verfolgen ihn nur die bezeichnete Rücksicht verhindert hat; wir schlagen ihn ein, — um am Ende wieder mit ihm zusammentreffen, mit welchem wir von der gleichen Basis ausgegangen sind.

Abgesehen davon erkennen wir in seiner Christologie nicht bloß ein

*) Die Christologie Luther's, S. 43. 44.

**) Vgl. das Nähere §. 47.

„unschätzbares Kleinod für die Wissenschaft", sondern für die Kirche. Sie trägt in ihrem Schoße eine Tiefe der Wahrheitserkenntnis, die bis jetzt noch lange nicht vollständig entwickelt worden ist; sie ist gleich wichtig für die Lehre von der Weltversöhnung, wie für die von den Sakramenten, nicht minder wichtig für das persönliche Verhältnis der einzelnen Gläubigen zu Christo (unio mystica), aber auch für die richtige Auffassung der Kirche, für das Verständnis der Auferstehung des Leibes aus dem Tode; selbst für das allgemeine Verhältnis von Natur und Geist, von Himmel und Erde wird sie noch reiche Früchte bringen; bis hinein in das tiefste und höchste Geheimnis, daß Gottes Sohn ewig als Mensch existiert, wirft sie ihre Strahlen. Halten wir sie also wert und danken wir unserem Luther dafür! —

Über die Lehre der Konkordienformel und der luth. DD. später zu §. 47.

3) Die gottmenschlichen Stände des Mittlers.

§. 42.

Wie die geschichtliche Person des Gottmenschen nichts anderes ist, als der lebendige Fortbestand des durch die Einigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit gesetzten Verhältnisses, so ist auch sein ganzes Leben nichts anderes, als die Bethätigung dieses Bestandes. Und wie die Entstehung seiner Person selbst ihren Grund hat in einem vorzeitlichen Willensbeschluß Gottes zum Heil der Welt, so geht auch seine ganze Lebensthätigkeit darin auf, Aus- und Durchführung desselben göttlichen Willens zu sein.

Diese Lebensthätigkeit des Mittlers ist selbstverständlich wie die Person, die sich in ihr bethätigt, eine einheitliche. Von dem gottmenschlichen Ich aus gehen die beiden Strömungen des göttlichen und menschlichen Lebens in eine organische Lebensbewegung zusammen, welche in allen ihren Momenten eine gottmenschliche ist. Es verhält sich auch hier nicht so, als ob eine zwiefache Reihe von Akten, deren eine an dem Menschlichen die andere an dem Göttlichen in ihm ihr Prinzip hätte, neben einander herliefe, was wieder auf eine Duplizität des Ichs zurückführte; sondern, wie wir oben sagten, das menschliche Thun und Leiden dieser Person ist unmittelbar das göttliche und umgewandt, der Schmerz, den seine menschliche Natur empfindet, dringt in das innerste Herz des göttlichen Lebens, und der Pulsschlag des göttlichen geht durch alle Adern des menschlichen hindurch. Diese Einheit der Lebensbewegung ist und bleibt das

Gleiche in der ganzen Selbstbezeugung des Mittlers; aber sie erweist sich zum Zweck der Erlösung in einer zwiefachen Gestalt, welche das ganze Leben des Gottmenschen in zwei unterschiedene Stände teilt, in den Stand der Erniedrigung und der Erhöhung. Durch beide hindurch vollzieht sich das Werk der Heilsvermittlung.

Dieser §. bedarf, weil er nur die einfache Konsequenz des vorigen ist, keines Beweises. Die Schrift setzt das Verhältnis, um das es sich hier handelt, überall voraus. Sie sagt Hebr. 5, 8, Christus habe, obwohl er Gottes Sohn war, doch am Leiden Gehorsam gelernt; sie sagt, des Menschen Sohn habe gelitten, Luk. 9, 22, Christus habe am Fleisch gelitten, 1 Pet. 4, 1, aber auch 1 Kor. 2, 8: ὁ κύριος τῆς δόξης (Bezeichnung Christi nach seiner Gottheit) sei gekreuzigt; sie vindiziert demselben Subjekt, auf welches sie die alttestamentlichen, von Jehova handelnden Stellen Ps. 102 und Ps. 45 anwendet, menschliche Empfindung, und die Weltherrschaft dem zur Rechten Gottes erhöheten Menschensohne, Hebr. 1, 8. 10. 13. 2, 8. 4, 15. 5, 2. 8; sie betrachtet überhaupt sein ganzes Thun als Ein großes gottmenschliches Werk. Vgl. o. S. 340 f. Da läßt sich nichts scheiden oder teilen, wie Chemnitz ganz richtig bemerkt: In Christo unio personalis tam arcto foedere copulat divinam et humanam naturam, ut talem distractionem nullo modo admittat, qua dici possit: hoc facit divina in Christo natura, hoc humana. Sed unus Christus, una illa persona agit, dicit, patitur omnia. — In der lutherischen Christologie bildet diese Bestimmung das zweite Genus idiomatum, das sogenannte apotelesmaticum; die Formel dafür lautet: Non agit persona in sive cum vel per unam tantum naturam, sed potius in, cum, secundum et per utramque naturam. Quorum una hypostasis, eorum et una operatio.

Aber ebenso bestimmt unterscheidet die Schrift zwischen den beiden Ständen des Erlösers, vgl. den Nachweis S. 341.

Anm. Da die beiden Stände die Grundlage für das Werk der Heilsvermittlung bilden, so gehen wir hier nur so weit auf jene ein, als es für die Lehre von der Person notwendig ist.

§. 43.

Obwohl mit dem Akte der Inkarnation die Person des Gottmenschen vollständig gesetzt ist, so wirkt sie sich doch erst im Verlauf einer allmählichen Entwicklung aus, wie dies bei allen Menschen der Fall ist.

Diese Entwicklung beginnt mit der Menschwerdung. Mit ihr ist zwar das Selbstbewußtsein der Potenz nach schon gesetzt, aber

nur erst in der Gestalt der reinen Unmittelbarkeit, in welche das gottmenschliche Ich dahingegeben ist. Aus diesem Zustande wirkt es sich allmählich aus, auf ähnliche Weise, wie dies bei allen andern geschieht. Indem dem werdenden und wachsenden Jesuskinde das Bewußtsein um seine innerste Natur aufgeht, erschließt sich ihm zugleich das Bewußtsein seiner Gottessohnschaft, seines Verhältnisses zum Vater und seines Berufs zum Erlöser der Welt, gleichwie uns im Verlauf der natürlich-geistigen Lebensentfaltung mit dem Selbstbewußtsein das Bewußtsein um unsere Gottverwandtschaft entsteht und um unsere irdische Bestimmung. Es ist also ein Prozeß, in welchem die Person des Gottmenschen wird; aber dieser Prozeß bewirkt weder erst die persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm, noch ist er eine sich steigernde Durchdringung beider, sondern er hat ihre persönliche Einheit zur Voraussetzung und bringt nur die vorhandene zum Bewußtsein.

Vermittelt wird diese Entwicklung durch dasselbe Prinzip, welches überhaupt die Entwicklung der neuen (erlösten) Menschheit bedingt und sowohl von außen her durch die ganze Lebensführung hindurch als durch seine Immanenz im Herzen die geistigen Lebenskeime in der Tiefe weckt und zur Blüthe aufschließt: durch den heiligen Geist. Wie dieser Geist die Erzeugung des Mittlers vermittelt hat, so wohnt er ihm von demselben Momente an inne, und zwar auf analoge Weise wie allen Gottesmenschen. Er ist jetzt noch nicht in dem Sinne der Geist Jesu Christi, wie von der Auferstehung an, d. h. der Menschgewordene verhält sich jetzt zu diesem Geiste noch nicht als das seine Wirksamkeit bestimmende Prinzip, sondern der heil. Geist waltet zunächst ausgestaltend in der Tiefe seines Natur- und Personlebens und teilt sich ihm sodann in eigentümlicher Fülle zu seinem Berufe mit, er zeigt ihm die Zeitmomente des göttlichen Heilswillens und vermittelt seiner menschlichen Natur das Vermögen zum Vollzug desselben. So erweist er sich auch hier als die objektive Einheit beider, beiden, dem Vater und dem menschgewordenen Sohne, gemeinsam, so jedoch wie es dem durch die Menschwerdung gewordenen Verhältnis beider zu einander enspricht, und zu dem Zweck, zu welchem es geworden ist. Wie früh diese Einwirkung des heil. Geistes auf Jesum begonnen habe? — sie wird sich unmittelbar an die Empfängnis angeschlossen, mithin niemals zessiert haben, sie wird wie ein stilles, heimliches Wehen und Weben über dem Leben des heiligen Kindes gewaltet, sie wird schon in den Zustand der relativen Bewußtlosigkeit hineingeleuchtet und das noch ruhende Bewußtsein frühzeitig zum

Licht des Selbstbewußtseins aufgeschlossen haben. Dieses Bewußtsein aber ist von dem Moment seines Erwachens an ein gottmenschliches.

Indem es sich nun entwickelt, findet sich der Erlöser auch als Mensch von demselben göttlichen Ratschluß bestimmt, kraft dessen der Logos Mensch geworden ist. Es ist das, wie wir ihn vorläufig bezeichnet haben, der Wille der göttlichen Trinität, daß der Sohn in die Gemeinschaft des menschlichen, durch die Sünde bedingten Lebens eingehend, durch sein Leben, Leiden und Sterben die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen wiederherstelle. Dieser ewige Gotteswille (des Sohnes eigener Wille), der in den innersten Tiefen seines Wesens latiert, wird also jetzt Gegenstand seines gottmenschlichen Bewußtseins und Wollens und erhält damit für ihn die Gestalt einer göttlichen Forderung, eines göttlichen Berufes an ihn. Ihm gemäß begibt sich Christus in die Stellung williger Unterordnung unter den Willen des Vaters und bestimmt sich, die göttliche Lebensmacht nur da und nur so weit, als der Vater darreicht und will, d. h. so weit es der Zweck der Erlösung fordert, zu gebrauchen. Er geht alle die natürlichen Stufen und Ordnungen des beschränkten menschlichen Daseins und des israelitisch nationalen Gemeinwesens hindurch, um auf jeder derselben die Gemeinschaft mit Gott (das göttliche Ebenbild) darzustellen, geht eben damit in die Gemeinschaft der Leiden, die um der Sünde willen auf der Menschheit lasten, und in die Mitleidenschaft der Sünde, der sie verhaftet ist, ein, teilt die Schuld und Strafe des dem Gerichte verfallenen Geschlechtes, läßt den Haß und die Schmach der Welt über sich ergehen, die widergöttliche Macht des Argen auf sich eindringen, und lebt so ein ganzes volles Menschenleben durch, bis er zuletzt sein Leben in selbstverleugnendem Gehorsam in den Tod gibt. Auf diesen letzten Schritt ist es schon von vorn herein abgesehen, er steht ihm als der Ausgang seines Berufswegs bereits mit dem Eintritt in denselben vor Augen, und ist insofern sein ganzer Wandel auf Erden ein Gang zum Tode, eine große That des Leidensgehorsams.

Den Inbegriff dieser Akte nennen wir die Erniedrigung. In ihr wird die göttliche That des Anfangs zur gottmenschlichen That seines ganzen Lebens. Der Unterschied zwischen ihr und zwischen der in der Menschwerdung schon enthaltenen Selbstbeschränkung besteht also darin, daß die Erniedrigung nicht wie jene den *λόγος ἄσαρκος*, sondern den *λόγος ἔνσαρκος*, d. h. den ganzen einheitlichen Gottmenschen zum Subjekte hat, sodann, daß sie als die gottmenschliche Fortsetzung jener Selbstbeschränkung durch den Weg

der Niedrigkeit und der Leiden, durch den Kreuzesweg hindurch, also immer tiefer in die einmal eingeschlagene Richtung eingeht. Diesen Weg mußte der Mittler nicht notwendig gehen; er konnte auch als Mensch in einer andern Gestalt dieses Leben durchwandeln, aber er untergibt sich freiwillig jenem Leidenswege, freiwillig nimmt er alle auf demselben liegende Akte auf sich, weil es so zum Zweck der Erlösung erforderlich war; oder vielmehr: es ist das alles schon in dem einen Willensakt der Entäußerung mit einbegriffen, und insofern kann man ebenso richtig sagen, die Uebernahme jener einzelnen Leistungen war für ihn eine ethische Notwendigkeit, eine Notwendigkeit der Freiheit. So, als ethische, nicht als physische That heiligen Gehorsams und erbarmender Liebe will die ganze Erniedrigung gefaßt sein.

Hieraus ergibt sich nun näher die wunderbare Eigentümlichkeit, die das ganze irdische Leben des Erlösers an sich trägt. Als gottmenschliche Fortsetzung der Menschwerdung ist es Offenbarung und und Entäußerung zumal.

Es ist Offenbarung der immanenten göttlichen Eigenschaften, der absoluten Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe. Denn so wenig sich der Sohn dieser göttlichen Wesensbestimmtheiten, die als solche von dem Wesen Gottes unzertrennlich sind, mit der Inkarnation begeben hat, so wenig hält er als der Menschgewordene ihren Gebrauch zurück; sie leuchten durch seine ganze Selbstbezeugung hindurch und verbreiten über sein Leben im Fleisch jenen himmlischen Glanz, der mitten aus der Armut und Niedrigkeit hell und klar hervorstrahlt. Und dies gilt nicht blos von den beiden zuletzt genannten, auch die beiden ersten eignen ihm in dem früher (§. 11 u. 16) bezeichneten Sinne: die absolute Macht als die Freiheit der Selbstbestimmung, als der sein selbst vollkommen mächtige Wille, die absolute Wahrheit als das klare Wissen des Göttlichen um sich selbst, näher, als das Wissen des Menschgewordenen um sein eigenes Wesen und um den Willen des Vaters. Nicht gelernt hat er diesen in irgend einer menschlichen Schule; innerlich, vermöge seiner Einheit mit dem Vater, schaut er dessen ewige Gedanken, wie er denn auch davon redet, nicht wie einer, der sie durch äußere Offenbarung vernommen hat, sondern aus eigener, unmittelbarer Anschauung. Denn wenn es gleich an dem ist, daß ihm diese Gottesgedanken erst allmählich zum Bewußtsein kommen durch Vermittlung dessen, was in seinen eigenen Wesenstiefen beschlossen liegt: in der Form des menschlichen Wissens geht es ihm auf. Wie also

sein Wort, so ist auch seine ganze Selbstbezeugung, ja seine ganze Erscheinung Manifestation jener wesentlichen Gemeinschaft, in der er mit Gott steht. (Vgl. §. 41.)

Nichtsdestoweniger ist die Erniedrigung zugleich Entäußerung, fortgesetzte Entäußerung der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, deren er sich mit der Fleischwerdung begeben hat (§. 40), und eben damit der sogenannten relativen göttlichen Eigenschaften, in denen die immanenten nach außen hin sich manifestieren und zur Erscheinung kommen: der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart (§. 23). Auf den Besitz dieser Eigenschaften leistet er Verzicht; das ist für uns selbstverständlich in der obigen Aussage schon mitenthalten, es ist nichts als eine andere Ausdrucksweise für denselben Gedanken; hier legen wir ihn nur nach seinen einzelnen Momenten auseinander.

Wir sagen also, der Mittler hat in seinem Fleischesleben die göttliche Allmacht, welche die Erscheinungs- und Bethätigungsform der absoluten Macht an der Welt ist, weder gebraucht noch besessen; er regierte nicht aktuell die Welt, während er als Mensch auf Erden wandelte, litt und starb, er übte überhaupt keine andere Herrschaft, als die ethische der Wahrheit und der Liebe aus, wie er denn auch kein anderes Mittel anwandte, um sein Reich zu gründen, als das Wort des Evangeliums; seine ganze Machtübung ging in seiner welterlösenden Thätigkeit auf. Und das nicht so, als habe er etwa nebenbei in verborgener Weise das Universum aktuell durchwaltet und regiert; er brauchte die absolute Macht, die ihm einwohnte, nur für seinen Mittlerberuf. Und anders als zum Zweck desselben konnte er sie nicht gebrauchen, weil er nicht sollte. Er war kein allmächtiger Mensch. Selbst die Wunder, die er vollbrachte, beweisen dagegen nichts; denn das sind die Werke, die ihm der Vater gibt; er thut sie nicht aus eigenem Vermögen, sondern in der Kraft, auf das Geheiß dessen, der ihn gesandt hat; sie gehören mit zu den Berufswerken, zu denen seine Menschheit mit dem heil. Geiste gesalbt ist. Nicht anders verhält es sich mit seinem Wissen. Der Tiefblick in das Wesen der Natur und die durchdringende Kenntnis menschlicher Herzen, die er besaß, ist noch keineswegs die Allwissenheit, d. h. die Anschauung Gottes von der Welt, in der sich die Totalität des Endlichen klar und vollständig reflektiert, und ebensowenig ist es der ihm eigene Einblick in die künftige Geschichte seines Reiches, denn dieser vergleicht sich der prophetischen Anschauung, nicht jener intuitiven göttlichen, vor welcher Vergangenheit und Zukunft wie eine aufge-

schlagene Gegenwart daliegen. Das Wissen des Erlösers aber, auch das um Gottes Rat und Willen, entwickelt sich auf successive Weise, es reift mit den wachsenden Geisteskräften unter natürlichen Vermittlungen und Bedingungen, und hat auch in dem gereiften Manne seine Grenzen; es reicht nur so weit, als sein Erlöserberuf erheischt, oder, was dasselbe, so weit der Vater es ihm darreicht. Der Mittler war kein allwissender Mensch. — Was endlich die Gegenwart betrifft, so zerstörte offenbar die Annahme, er habe während dieses Stadiums außerhalb der Beschränkung des Raumes existiert, die Wahrheit seines ganzen geschichtlichen Lebens; denn solch eine Existenzweise widerspräche nicht nur der natürlichen Gebundenheit und Bedingtheit des irdisch-materiellen Leibes, sie widerspricht überhaupt dem Zustand der geistleiblichen Menschennatur, wie sie dermalen in allen bestimmt ist. Nein, die leibliche Existenz des Erlösers beschränkte sich auf den Schauplatz seiner Erlösungsthätigkeit, sein Wandeln von Ort zu Ort, sein Ein- und Ausgang war ein wahrhaft lokales Verhalten; und wollte man auch, wie zuweilen geschieht, sagen: sei Er auch dazumal nicht räumlich allen Kreaturen gegenwärtig gewesen, so sei doch ihm das ganze Universum gegenwärtig gewesen in seiner innern Anschauung, so wäre selbst das immer noch keine reale, sondern nur eine ideale Gegenwärtigkeit und jedenfalls nicht die göttliche Allgegenwart, welche, selbst raumlos, eben so den Raum umfaßt, als selbst der Ort ist, in welchem alles Räumliche existiert.

Hiernach ist uns also die Erniedrigung nicht eine bloße Verhüllung, sondern eine wirkliche Kenosis der bezeichneten göttlichen Eigenschaften, und zwar nicht bloß ihres Gebrauchs, sondern ihres Besitzes — eine Unterscheidung, die übrigens hier nicht einmal anwendbar ist. Denn die Allmacht ist selbst nichts anderes, als der Gebrauch d. h. die Bethätigung der absoluten Macht an dem Ganzen der Welt, ein Nichtgebrauch der Allgegenwart oder der Allwissenheit aber neben oder beim Besitz derselben ein innerer Widerspruch, — ebenso undenkbar als unmöglich; denn das eine ist die Negation des andern. Ein Wissen um etwas kann man nur entweder haben oder nicht haben, gegenwärtig an einem Orte kann man nur entweder sein oder nicht sein; nicht aber beides zumal. Verzichtleistung auf den Gebrauch ist also hier eo ipso Entäußerung des Besitzes, wenn man anders diesen Ausdruck brauchen will, was genau genommen begrifflich nicht einmal angeht. Wir sagen also einfach: der Erlöser

war während seines irdischen Lebensstandes weder allmächtig noch allwissend noch allgegenwärtig.

Das aber sagen wir von der ganzen ungeteilten Person desselben, von dem menschgewordenen Sohne Gottes. Nichts kann uns ferner liegen, als die Vorstellung: seiner Menschheit nach habe er zwar jener göttlichen Eigenschaften, gleichviel ob ihres Besitzes oder Gebrauches, sich begeben, seiner Gottheit nach aber sie besessen und gebraucht. Denn von da aus fiele sofort die Wirksamkeit des Logos und des Menschen Jesus, mit der Wirksamkeit aber auch das Selbstbewußtsein beider auseinander; das Bewußtsein, das der Logos als göttliche Person in seinem Verhältnis zu Gott und zu der Welt hat, deckte sich nicht mehr mit dem, welches er als der menschgewordene hat, „Logosoffenbarung und Christusoffenbarung" gingen wie zwei Linien neben einander her, und damit wären wir genau wieder an dem Punkte angelangt, von dessen notwendiger Abweisung wir uns oben überzeugten. Wir hätten dann einen transszendenten und einen immanenten Logos, aber wir hätten an Christo nicht mehr den Menschen, welcher Gott ist, sondern einen Menschen, dem Gott nur einwohnt, ähnlich wie den Heiligen, wenn auch in höherem Maße. Nach unserer Grundanschauung versteht es sich vielmehr von selbst, daß, was von dem historischen Christus gilt, von den beiden Seiten seines Wesens, d. h. von der Einen Person nach ihren beiden Seiten gelten muß. So weit der Gottmensch sich der göttlichen Herrlichkeit begeben hat, hat er sich ihrer auch als Gottmensch begeben.

Kehren wir zu unserem Hauptsatz zurück: Die Erniedrigung ist, als Akt betrachtet, die gottmenschliche Fortsetzung der in der Inkarnation enthaltenen Selbstentäußerung, ihre Bewährung und Entfaltung nach außen in dem Leben des Menschgewordenen bis in den Tod. Als Zustand gedacht, ist sie die Fortdauer der durch die Inkarnation begründeten, irdischbeschränkten Existenzweise des Mittlers, und hat ihren Gegensatz an dem mit der Erhöhung eintretenden Herrlichkeitszustande. Zu diesem höhern Zustand bildet die letzte Stufe der Erniedrigung, das Leiden des Todes, nicht nur den Durchgangspunkt sondern auch die Vermittlung, sofern nämlich der Tod, als das Ersterben des Fleisches, die materielle Gebundenheit löste und die Schranke zusammenbrach, welche der Erlöser zuvor an seiner eigenen Natur gehabt hat. Das Samenkorn fällt in die Erde, nicht um in ihr unter-, sondern um aus ihr aufzugehen in einer freieren, vollkommeneren Lebensgestalt. Im Verhältnis zur Erhöhung ange-

sehen, ist daher für ihn das Stadium der Knechtsgestalt nur wie eine kurze Spanne Zeit, wie der Gang eines Fremdlings, der zur Heimat eilt: der Uebergang aus dem Leben des Fleisches zu dem Leben des Geistes und der Freiheit. Aber dieser Gang zum Vater ist die Erlösung der Welt.

Die Bedenken, welche unsere Fassung der Erniedrigung gegen sich hervorrufen könnte, sind dieselben, die uns schon in §. 41 entgegentraten, aber auch dort schon ihre Erledigung fanden. Denn auch die Akte, mit denen wir es hier zu thun haben, sind Akte der Selbstbestimmung, in denen mithin, wie sich dort gezeigt hat, das Subjekt bei sich selber bleibt. Am wenigsten bedenklich dürfte die von uns behauptete Entäußerung der göttlichen Eigenschaften erscheinen, sobald man nur die Voraussetzung derselben, den Unterschien zwischen den relativen und immanenten Eigenschaften Gottes, festhält. Wie wohl begründet diese Unterscheidung sei, hat sich uns früher gezeigt. Sie ist notwendig, wenn Gott nicht von der Welt abhängig gemacht, wenn das Dasein der Welt nicht als notwendig für die volle Selbstverwirklichung Gottes erscheinen soll. Er ist, was er ist, aus und in sich selbst; durch die Beziehung auf die Welt gewinnt er so wenig an selbsteigner Wesenheit, als er dadurch verlöre, wenn er sich ihrer begeben würde, — d. h. die Kreatur in das Nichts zurücksinken ließe. Die Allmacht ist kein plus der absoluten Macht, die Allwissenheit keine Bereicherung des immanenten göttlichen Wissens, die Allgegenwart keine Steigerung des göttlichen Lebens (§. 11 u. 12). Hat also der Sohn als Mensch dieser Eigenschaften sich begeben, so entbehrt er nichts, was Gotte wesentlich ist, um Gott zu sein. Und er hat sich ihrer begeben kraft freier Selbstbestimmung; er ist also hier nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig, nicht allwissend gewesen — weil er es nicht sein wollte.

Die Schwierigkeit liegt wo anders. Sie liegt (abgesehen von dem Verhältnis, in welches damit der Sohn teils zum Vater, teils zur Welt tritt*), darin, daß das gottmenschliche Bewußtsein des Erlösers für einzelne Momente, ob länger oder kürzer, ist gleichgültig, ganz zurücktritt, wie z. B. im Schlafe, den wir doch auch bei ihm als einen wirklichen denken müssen, oder in den ersten Anfängen seines gottmenschlichen Lebens, oder im Sterben. An diesen beiden Momenten haftet jene Schwierigkeit am stärksten. Denn dort, während

*) Denn darüber können wir uns erst später erklären.

er im Mutterleibe der Geburt entgegenreift, ist das Selbstbewußtsein nur erst als Potenz vorhanden, die sich erst auswirken soll; hier versinkt es in die Nacht des Todes, wie ein verlöschendes Licht geht es aus, wenn auch nur für einen Moment. Das sind Thatsachen, die wir anerkennen müssen, die wir nicht beanstanden können, ohne dem Leben des Erlösers einen doketischen Schein aufzudrücken, ohne die Realität seiner Geburt und seines Todes zu leugnen. Aber dieselben Momente der völligen Passivität, ja der Hingebung in die Bewußtlosigkeit sind doch zugleich die Höhepunkte seiner Aktivität; es sind die höchsten Bethätigungen seines Gehorsams gegen Gott, die Großthaten seiner erlösenden Liebe, von ihm selber gedacht, gewollt, gethan. Es gibt keine andern, in denen sich die Energie seines gottmenschlichen Willens stärker und herrlicher erwiesen hätte, keine, in denen sie sich selbstmächtiger hätte erweisen können: in diesem Willen haben sie ihren Grund. So wird also auch von ihnen gelten, was wir von der Menschwerdung sagten, daß in der tiefsten Selbsthingabe dennoch das Subjekt derselben bei sich selber bleibt, und wenn sich gleich das Wie? unserm Blick in ein Geheimnis verhüllt, die Thatsache steht doch fest, daß, was von außen als die äußerste Gebundenheit erscheint, seiner innern Bedeutung nach der höchste Akt der Freiheit ist.

Beides läßt sich etwa in den Begriff der Potenz zusammenschließen, von welcher wir sagten, daß sich der Logos, menschwerdend, auf sie zurückgezogen habe. Denn die Potenz ist, wie schon der Ausdruck andeutet, nicht etwas Ohnmächtiges oder Leeres, sondern das in seinem innersten Grunde zusammengefaßte Wesen, die aus der Peripherie der Erscheinung und Aktuosität in sich konzentrierte unendliche Fülle, welche ebendeshalb die Macht ihrer selbst ist. Und diese Macht trägt auch das göttliche Selbstbewußtsein, zwar nicht als reflektiertes, gegenständliches, doch aber als latitierendes, mithin als wirklich vorhandenes in sich. Es ist mit einbegriffen in der freien Willensthat, kraft deren der Gottmensch sich selbst dahingibt.

Schriftbeweis. Ueber die Momente der Lebensentwicklung Jesu Luk. 2, 40; 2, 46—49 und 52. Gut Kahnis, Die Lehre vom heil. Geiste. S. 43: „So wenig wir von der Jugend Jesu wissen, so schließen doch die einfachen Worte von einer allmählichen Entwicklung (Luk. 2, 40. 52) alle apokryphischen Sagen aus, in denen das Kind Jesu seine göttliche Natur wie einen Raub ausbeutet. Die Bildung Jesu ist gewiß nicht durch alle Lebensgeister der Menschheit (Kunst, Philosophie,

Staatweisheit u. s. w.) hindurchgegangen. Sie wurzelt in den Bedingungen seines Lebenskreises. Der ideale Punkt liegt in dem Verhältnisse Jesu zu Gott. In der Antwort, die er seiner Mutter in einem Alter gibt, wo sich der Morgenländer für einen Beruf entscheidet: Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist? liegt das Bewußtsein eines besondern Verhältnisses zu Gott als seinem Vater und die Erkenntnis, in diesem Verhältnisse den Beruf seines Lebens zu haben. Dieses Bewußtsein ist aus keinen menschlichen Bedingungen zu erklären; es ist durch den heil. Geist in ihm geboren worden. Aber es entwickelte sich: Jesus nahm zu an Gnade. In dieser Entwicklung bedurfte es menschlicher Erziehungsmittel. Wir haben an die Einwirkung seiner Mutter, an die Schule der Natur und des Lebens, an die heilige Schrift zu denken. Als die gesetzmäßige Zeit des öffentlichen Auftretens gekommen war, ließ sich Christus auf dem Wege der Gerechtigkeit weihen zu seinem Amte."

Ueber die Taufe vgl. Matth. 3, 13—17. Joh. 1, 29—34.

Ueber das Verhältnis des heil. Geistes zu Jesu ebendaselbst, insbesondere Luk. 1, 35. und Apostelg. 10, 38. „Als Prinzip des Lebens war Jesu der heil. Geist angeboren, als Geist des Amtes wurde er ihm bei der Taufe mitgeteilt", Kahnis, a. a. O. S. 46. Die Geistesmitteilung bei der Taufe ist Mitteilung des Vermögens zu dem Amte. „Wie es einer Geistesmitteilung bei der Empfängnis bedurfte, um die σάρξ zur Aufnahme des Sohnes Gottes vorzubereiten und zu befähigen, so bedarf es einer zweiten; um die σάρξ zu befähigen, Mittel der Selbstdarstellung und Selbstbezeugung Christi zu werden, worin eben sein Amt besteht." (Luthardt).

Was unser Paragraph über das ganze geschichtliche Leben Jesu aussagt, dem gibt die ganze Darstellung der Evangelien Zeugnis. Es ist von Anfang bis zum Ende Erfüllung des Psalmworts Ps. 40, 7—9; und zwar nach der einen Seite fortwährende Untergebung unter den Willen des Vaters, der ihm innerlich kund wird vermöge seiner Gemeinschaft mit ihm, Joh. 5, 19: *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα* etc. vgl. V. 30. Joh. 8, 29. 55, nach der andern Seite eine Unterwerfung unter alle natürlich-menschlichen und national-israelitischen Lebensordnungen: unter die Beschneidung, Luk. 2, 21; unter die Taufe, Matth. 3, 13 ff.; unter die Sabbats- und Festgesetze, überhaupt unter den *νόμος*, Gal. 4, 4. Das erstere begreift das letztere in sich. Welcher Art aber diese Untergebung sei, spricht das angeführte Wort: „der Sohn kann nichts von ihm selber thun" aus. Dem Sinne dieses Wortes thut weder diejenige Erklärung genug, welche darin eine einseitige Beziehung auf das Menschliche in Christo im Unterschied von dem Göttlichen findet — denn das Subjekt ist hier die

ganze gottmenschliche Person, wie der Zusammenhang lehrt, und wie denn überhaupt eine derartige Abstraktion der Schrift ganz fremd ist; noch thut ihm diejenige genug, die darin nur eine negative Bezeichnung für die ethische Willenseinheit des Sohnes mit dem Vater findet. Es klingt wie ein Gegensatz zwischen Unfreiheit und Freiheit hindurch, es deutet ein Verhältnis wie zu einem bindenden Gesetze an: der Sohn kann nicht, weil der Wille des Vaters es nicht gestattet. Hinwiederum aber ist dieses Nichtkönnen kein Zwang, sondern demütige Selbstunterordnung in heiligem Gehorsam: es ist immer zugleich ein Nichtwollen, aber nicht sowohl für den einzelnen Akt, sondern als die fortwirkende Konsequenz eines bereits vollzogenen Entschlusses, der ihm nunmehr zum bestimmenden Gesetz geworden ist. — Dies nennt der Apostel in Phil. 2, 8 seine Erniedrigung: *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*. Wie dieser Vers, der eigentliche locus classicus für unsern Paragraph, sich rückwärts an V. 7 anschließt und die darin bezeugte Selbstentäußerung des Sohnes durch sein ganzes geschichtliches Leben durchführt, haben wir bereits S. 418 angedeutet. Den Gedankengehalt der Stelle gibt Hofmann, Schriftbeweis II, 1. S. 134 also wieder: „Nachdem sich Christus selbst entäußert hat, nach Menschenweise menschlichen Lebens Anfang zu nehmen, und in seinem Haben und Gehaben ganz Mensch zu sein, womit alle diejenige Niedrigkeit seines menschlichen Daseins bezeichnet ist, in welcher er sich ohne Zuthun seines menschlich bewußten Verhaltens befunden, hat er nun auch vermöge bewußten Verhaltens, nämlich vermöge des Gehorsams gegen Gott, in welchen er sich begeben, sich selbst erniedrigt bis zur Erleidung des schmachvollen Kreuzestodes. Auf die Selbstentäußerung Christi in seinem Verhältnisse zu Gott, daß er die göttliche Seinsweise, in welcher er göttliche Machtherrlichkeit übte, mit der knechtlichen Seinsweise eines von Gott abhängigen und Gott dienstbaren Menschen vertauschte, ist seine Selbsterniedrigung im Verhältnisse zu den Menschen gefolgt, nicht daß er zu einer gewissen Zeit seines Lebens den freien Stand eines an seiner bürgerlichen Ehre ungekränkten Menschen gegen die Niedrigkeit eines verfolgten, verurteilten, hingerichteten Verbrechers darangegeben *), sondern daß er sich sein ganzes Leben alle die menschlichen Ordnungen hat gefallen lassen, welche für die sündigen Menschen gesetzt sind, und alle die Leiden über sich hat ergehen lassen, welche Bosheit und Unverstand der Menschen über den Gerechten bringen mögen."

Das Objekt dieses Gehorsams ist aber der Heilsratschluß Gottes zur Erlösung der Welt; er schließt alle einzelnen Momente, deren die erste Hälfte unseres Paragraph erwähnt, in sich, weshalb es keines nähern Nachweises bedarf.

*) Wie mehrere reformierte Dogmatiker lehren.

Nur über den Tod des Erlösers bemerken wir hier noch dieses: Er sieht und sagt ihn vom Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an als den Ausgang seines irdischen Lebens voraus, schon in dem Gespräch mit Nikodemus, Joh. 3, 14, denn das ὑψωθῆναι schließt jedenfalls die Kreuzigung mit ein; sodann im Zusammenhang mit der Auferstehung gegenüber dem Volke, Joh. 2, 19: „Brecht diesen Tempel ab“; Matth. 12, 39. 40. Luk. 11, 29: „Das Zeichen des Propheten Jona“; im Kreise der Jünger, Matth. 16, 21. 20, 28: „Sehet, wir gehen hinauf nach Jerusalem“ u. s. w. Er kennt die Taufe, mit der er getauft werden soll, und es ist ihm bange davor, Luk. 12, 50. Matth. 20, 22; er weiß, wie weit seine Dahingabe gehen wird, Joh. 10, 15: „So muß ihm denn sein ganzes Leben als Anfang des Endes, als Weg zu dem Ziel erscheinen, in welchem sich das Opfer vollenden sollte, welches für die Welt zu sein er sich von Anfang wußte“ (Luthardt, und Bengel zu τὴν ψυχήν μου τίθημι: *pono* praesens: nam tota illa vita Christi erat itio in mortem). Diesem Tode sich zu untergeben war für ihn eine Notwendigkeit: δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποκτανθῆναι· δεῖ οὕτω γενέσθαι, Matth. 16, 21; 26, 54; Mark. 8, 31; Luk. 9, 22; 17, 25; 24, 26. 44. 46; und doch zugleich ein Akt seiner Freiheit, Joh. 10, 18: οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) ἀπ' ἐμοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. Das Motiv: Gehorsam gegen Gott, Mtth. 26, 42. Joh. 10, 18. Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8; Liebe zur Menschheit, Joh. 10, 14. 15; Joh. 15, 13; Galat. 2, 20; Eph. 5, 25; 1 Joh. 3, 16 eine Liebe, die zugleich Liebe zum Vater ist, Joh. 14, 31. So, innerlich und äußerlich frei, überliefert er sich den Händen der Feinde und der Macht des Argen, frei scheidet er am Kreuz aus diesem Leben; nicht die Macht des Todes, nicht die Qual der Schmerzen tötet ihn — vor dem Verschmachten bewahrt ihn der Essigtrunk, mit dem er sich gestärkt hat — sondern er selbst gibt den Geist in die Hände des Vaters hin, nachdem er dessen Willen bis aufs letzte erfüllt hat. Nicht, wie ein vom Tode Überwundener, als Überwinder des Todes scheidet er. Sein letzter Laut ist ein Triumph, ein Siegesgeschrei, Joh. 19, 28—30; Luk. 23, 46; Mark. 15, 39. Und dennoch ist dieses Sterben ein Tod im eigentlichsten Sinne, in tiefster Seele empfunden, eine Lösung des Bandes zwischen Leib und Geist; ἐγεύσατο θανάτου, sagt der Apostel.

Was der Paragraph über die Manifestation der wesentlichen göttlichen Eigenschaften in dem Leben des Erlösers aussagt, findet seine Begründung auf S. 336, insbesondere in den Stellen Joh. 5, 26. 14, 6. 16, 15*); für das über die relativen Eigenschaften Aufgestellte

*) Eben darauf bezieht sich Joh. 1, 14: Wir sahen seine δόξα πλήρης χάρι-

gibt es natürlich nur einen negativen Beweis aus dem Stillschweigen der Schrift. Zwar führen die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Stellen an. Sie berufen sich für die Allmacht auf Matth. 28, 18; 11, 27. Hebr. 2, 8. Ps. 8. 110. Eph. 1, 22. Phil. 3, 21 *). Allein davon sind zunächst alle diejenigen Stellen abzuziehen, die sich auf den Stand der Erhöhung beziehen, denn das ist die konstante Lehre der Schrift, daß Christo erst mit der Erhöhung das dominium über alles übergeben worden sei, und eben das besagen die meisten jener Stellen **). Nun wollen freilich auch die DD. daraus nicht den wirklichen und vollständigen Gebrauch der Allmacht (und Allgegenwart), sondern nur ihren Besitz für die Menschheit Christi während des Stadiums der Erniedrigung beweisen, allein dazu taugen sie dann offenbar nicht mehr, denn sie sagen darüber gar nichts aus, und geben jedenfalls kein Recht, aus dem Gebrauch in dem einen Stadium auf den Besitz in dem andern zu schließen. — Bringen wir also die Stellen des bezeichneten Inhalts in Abzug, so bleibt, außer der Berufung auf die Wunder, nur noch Matth. 11, 27: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ πατρός μου*. Aber auch diese Stelle kann jetzt nicht mehr beweisen wozu sie gebraucht wird. Denn sonst müßte sie im Widerspruch stehen mit allen übrigen, die Christo die Weltherrschaft erst als Lohn für seinen Gehorsam zufallen lassen. Sie wird vielmehr den Sinn haben, daß der Vater dem Sohne alles — *πάντα*, die Gesamtheit der Dinge, zur Verfügung übergeben habe, aber doch nur erst so, wie es Joh. 13, 3 und 17, 2 gemeint ist, als eine Beilage, dessen wirkliche Besitzergreifung erst mit der Verherrlichung eintritt. In den beiden letzteren Stellen ergibt sich diese Beziehung auf die Zukunft von selbst aus dem Zusammenhang, denn die Worte sind angesichts der bevorstehenden Verklärung gesprochen; daß die Matthäusstelle nicht näher darauf hindeutet, berechtigt gewiß zu keiner verschiedenen Auslegung; denn Jesu stand der künftige Herrlichkeitsbesitz allezeit wie ein Gegenwärtiges vor Augen. — Was aber die Wunder betrifft, so genügt es zum Erweis für das oben Gesagte an Joh. 5, 19. 36; 10, 25. 32;

τος καὶ ἀληθείας, was dann V. 16—18 näher entwickelt wird. Dem entspricht auch Joh. 17, 22: „Ich habe ihnen gegeben die *δόξα*, die du mir gegeben hast", im Unterschied von Joh. 17, 5.

*) Calov Synops. Contr. S. 275 ff.

**) Calov selbst sagt a. a. O. haec (virtus et potestas divina) data sunt Christo in tempore post resurrectionem und schließt dann weiter: Christus secundum humanam naturam resurrexit et ascensurus erat in coelos, ergo secundum humanam naturam Christo omnis potestas in coelo et in terra data est Auch Joh. Gerhard L. IV verfährt so, daß er die meisten Stellen, aus denen er p. 573 die Mitteilung der göttlichen Allmacht an die menschliche Natur erschlossen hat, späterhin doch auf die Erhöhung bezieht, womit er faktisch unserem Verfahren beistimmt.

14, 10. 11 und an Joh. 11, 41—42 zu erinnern, [Aussprüche, in welchen Jesus mit aller Entschiedenheit die letzte Urheberschaft der Wunderwerke dem Vater zuschreibt und sich nur als den darstellt, der diese Werke empfangen hat, mit ihnen begabt worden ist]. In völliger Uebereinstimmung damit bezeichnet sie die apostolische Predigt als die Werke ἃ ἐποίησε δι' αὐτοῦ ὁ θεός, Apostelgesch. 2, 22, vermittelt durch den heiligen Geist, mit dem ihn Gott gesalbt hat, ApG. 10, 38. Vgl. Matth. 12, 28. Das schließt allerdings nicht aus, daß sie nicht zugleich Jesu selbsteigene Werke gewesen seien, — bezeichnet er sie doch sonst als die Thaten seiner Liebe, als die Äußerungen eines ihm inwohnenden Vermögens, und Johannes 2, 11 nennt sie die Offenbarung seiner δόξα (1, 14); wohl aber wird uns damit gesagt, daß diese Aeußerungen immer nur auf Geheiß, unter Mitwirkung des Vaters, durch Vermittlung des heil. Geistes geschehen — und ist dem so, dann haben wir hier einen neuen Beweis dafür, daß Jesus die göttliche Macht nicht in der Form der Allmacht besaß *).

Nicht mehr Beweiskraft haben die Stellen, die man für die Allwissenheit (omniscientia, scientia intuitiva) angeführt hat: gegen Matth. 28, 18. Joh. 5, 22. Eph. 1, 22. 4, 10 gilt das über die Allmacht Gesagte, und gegen Matth. 9, 4. 16, 8. 22, 18. Luk. 5, 22. 6, 8. 9, 47. 11, 17. Joh. 1, 48 ff. 21, 17 (καρδιογνωσία) reichen die Bemerkungen auf S. 420 aus. Und was endlich die Allgegenwart betrifft, so enthalten die Aussagen Jesu, Matth. 28, 20. 18, 20 eine Verheißung für seine Gemeinde, welche er als der Erhöhete erfüllen wird, gehören also nicht hierher. Die einzige noch übrig bleibende Stelle aber, Joh. 3, 13 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) ist so dunkel und von jeher so verschieden erklärt worden, daß sich schon deshalb kein dogmatischer Satz darauf gründen läßt*); [übrigens findet sich in Cod. B. L. wie in dem Sin. der Zusatz ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ nicht.] Die Augustinische Auslegung: Erat Christus secundum visibilem carnem in terra, secundum invisibilem deitatem in coelo et in terra, beruht auf dogmatischer Voraussetzung über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo, zu der die Worte nicht berechtigen. Die Deutung Luthers in der Kirchenpostille: „Also heißt des Menschen Sohn hernieder und wieder herauf gefahren, und doch zugleich im Himmel in göttlichem Wesen, Gewalt, und ewiger Gemeinschaft mit dem Vater geblieben. Denn er redet allhier nicht

---

*) Kahnis, a. a. S. 49: „Die Wunder beweisen nicht Jesu göttliche Natur, sondern seine göttliche Sendung." [Wie er denn vor seiner Taufe, vor seiner Ausrüstung mit dem Geiste des ihm übertragenen messianischen Amtes und vor dem Eintritt in dieses Amt nichts gethan hat, was das gewöhnliche Können überträfe. Mtth. 13, 53 ff.]

*) Selbst Calov zitiert sie nicht als Beweisstelle.

von der leiblichen Verwandelung der Stätte, sondern von geistlicher Fahrt seiner Erniedrigung und Erhöhung, das ist, seines Leidens und Todes und Auferstehung und von der himmlischen (Gemeinschaft) mit dem Vater, die nicht an leiblich Wesen, Ort noch Stätte gebunden, welche er von Ewigkeit gehabt und auch in menschlicher Natur, sobald er dieselbige angenommen, in solchem himmlischen Wesen allzeit gewesen und geblieben ist" — Diese Deutung, die übrigens auch keine Negation der räumlichen Begrenztheit des Leibes Christi meint, ist zwar tiefsinnig und beruht auf einem wahren Gedanken, scheint mir jedoch nicht recht in den Zusammenhang zu passen. Deshalb fasse ich die Worte einfach mit Bengel: *ὁ ὤν*, qui erat in coelo et ante creationem coelorum apud Deum. Ideo videlicet descendit et ascendit cfr. Joh. 6, 62: *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*. Frequens *ὤν* imperfecti temporis.

Die Schrift gibt uns also keinen Anlaß, den Erlöser während seines irdischen Lebensstandes als allmächtigen, allwissenden, allgegenwärtigen Menschen zu denken; ebensowenig aber Anlaß zu der Vorstellung, daß er dieweil seiner göttlichen Natur nach in dem Himmel gewesen sei oder die Welt allmächtig regiert habe. Im Gegenteil, diese Vorstellung widerspricht der Schrift: ihrer oben dargelegten Lehre von der Erniedrigung, ihrer konstanten Aussage: der Sohn sei vom Himmel, von Gott, von einer überweltlichen Stellung aus in die Welt gekommen, um wieder dahin, wo er zuvor war, zurückzukehren — welchen matten, fast nichtssagenden Sinn erhielten die Worte von jener Anschauung aus! — sie widerspricht der ganzen Lebensgeschichte Christi. Was wäre die Versuchung in der Wüste, wenn die Person, d. h. der menschgewordene Sohn Gottes, dieses gottmenschliche Subjekt, die Weltherrschaft, die ihm der Satan anbot, dazumal seiner göttlichen Natur nach besessen und geübt hätte, was der Leidenskampf am Oelberg, was das Gebet zum Vater, wenn dasselbe Subjekt in demselben Momente als Gott allmächtig das Universum durchwaltet hätte? was selbst die Erhöhung, wenn ihm nur der Menschheit nach gegeben worden wäre, was es in göttlicher Machtherrlichkeit bereits ununterbrochen besaß und bethätigte? Doch über das alles haben wir schon oben §. 40 das Genügende beigebracht; es findet hier nur eine neue Bestätigung *).

Inwieweit die VV. unserer Lehre von dem Stand der Erniedrigung Zeugnis geben, haben wir §. 40 gesehen. Auch bei Luther fanden wir, trotzdem daß er bereits mit der Menschwerdung die volle und aktuelle Gottesherrlichkeit dem Erlöser sich mitteilen läßt, doch eine Reihe von Aussagen, die auf eine Selbstbeschränkung der Gottheit hindeuten, vgl. §. 41; seine gelegentlichen Aeußerungen über den Unterschied beider

---

*) [Über Philippis Erneuerung der altdogmatischen Ansicht s. o. S. 421 und Th. Kaftan a. a. O. S. 19 ff.]

Stände werden wir §. 47 zusammenstellen. Ebend. die Lehre der Konkordienformel. — Von der Fassung der späteren lutherischen Dogmatiker, wie sie, im Gegensatz gegen die Tübinger Schule, gewöhnlich geworden ist, unterscheidet sich unsere Lehre von der Erniedrigung in folgenden Punkten: Erstlich durch ihren Begriff; denn während uns die Erniedrigung nur die zeitgeschichtlich gottmenschliche Fortsetzung der mit der Inkarnation zusammenfallenden Selbstbeschränkung des Logos ist, beruht sie ihnen auf einem besondern Akt des Menschgewordenen, den sie noch von der Inkarnation unterscheiden; aber da sie ihn doch auch wieder damit zusammenfallen lassen, so reduziert sich diese Differenz fast auf ein minimum. Zweitens: während sie als das Subjekt der Erniedrigung den menschgewordenen Sohn Gottes, und zwar als das subjectum quod die ganze Person, als das subjectum quo die menschliche Natur desselben bezeichnen, so fällt für uns diese Distinktion ganz weg. Wir sagen einfach, das Subjekt ist Christus. Drittens: während sie Christum seiner Menschheit nach nur auf den Gebrauch der dieser mitgeteilten göttlichen Eigenschaften verzichten lassen, statuieren wir eine Entäußerung auch des Besitzes — eine Differenz, die sich jedoch durch unsere Unterscheidung zwischen immanenten und relativen Eigenschaften gewissermaßen wieder ausgleicht. Denn was die bezeichneten Dogmatiker eigentlich meinen, ist nichts anderes als der Unterschied von potentia und actus, und diese Bezeichnung könnten auch wir uns ganz wohl gefallen lassen, wenn sie gleich nicht völlig zutrifft, weil man hinsichtlich der relativen Eigenschaften von einer Zurückziehung auf die Potenz nicht reden kann. Wir würden da lieber sagen: es ist eine Zurückgehen auf die immanenten Eigenschaften (vgl. §. 10). Um so bedeutender ist die vierte Differenz: denn jene beschränkten die Entäußerung des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften auf die Menschheit Christi, lassen ihn aber dabei seiner göttlichen Natur nach allmächtig und allgegenwärtig Himmel und Erde regieren; wir beziehen die Selbstbeschränkung weil auf die ganze Person, auch auf die göttliche Seite derselben. Und darauf müssen wir vermöge unserer Anschauung aus demselben Grunde und mit derselben Energie bestehen, mit welcher früher von den Tübingern nicht bloß der Besitz, sondern auch der Gebrauch gelehrt worden war. — Dies hier bloß zur Orientirung; das Nähere unten.

Bei diesem Sachverhalt können wir allerdings einen allgemeinen positiven Konsensus für unsere Fassung nicht nachweisen; um so leichter würde es uns werden, einen negativen Beweis zu führen, nämlich aus der Verlegenheit, die unseren DD. aus der Allgegenwart und Allwissenheit für den Stand der Erniedrigung erwuchs. Doch auch dafür verweisen wir lieber, um uns nicht zu wiederholen, auf §. 47 und begnügen uns hier, die Instanzen des Tübinger Kanzlers Pfaff gegen die Unterscheidung zwischen Besitz und Vollgebrauch der bezeichneten Eigenschaften, wodurch

man jene Schwierigkeiten zu beseitigen suchte, anzugeben. Er sagt in seinen Institutionen vom Jahr 1721, p. 349: Quoad omniscientiam non potest distingui inter κτῆσιν et χρῆσιν, cum omniscientia nonnisi purus actus sit, cujus operatio retrahi nunquam potest — daher, setzt er hinzu, müsse Christus actu personae den Tag des Gerichtes gewußt haben, wo nicht, müsse man ihm die Allwissenheit überhaupt absprechen. Iterum quoad omnipraesentiam (dicendum) non posse distingui inter κτῆσιν et χρῆσιν, cum omnipraesentem haud esse κατὰ χρῆσιν et tamen omnipraesentem esse idem sit, ac simul omnipraesentem esse et non esse. Daher, setzt er hinzu, omnipraesentiam naturae Christi humanae non saltem in statu exaltationis, sed etiam in statu exinanitionis competere. Aber eben dies negierten, und mit Recht, fast sämmtliche orthodoxe DD. des 17. Jahrhunderts. Ist nun aber sicherlich auch Pfaff im Recht, so wird folgen, daß beides, Gebrauch **und** Besitz für den Stand der Erniedrigung aufgegeben werden müsse Doch dies bloß beispielsweise.

Auf die einzelnen Stationen der Erniedrigung näher einzugehen, haben wir hier keinen Anlaß. Das Wesentliche davon fällt uns in die Darstellung des Erlösungswerkes. Auch die meisten älteren DD. ziehen sie nicht zur Lehre von der Person Christi, sondern behandeln sie nach der vom Amte. Gerhard, der sie bei jener mitbespricht, berührt sie nur flüchtig. Loci I, 362. IV, 570 *).

§. 44.

Der Übergang des Erlösers aus dem einen Zustand in den andern fällt in das Dunkel hinein, welches zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung in der Mitte liegt. Sofern er obwohl frei doch wirklich gestorben ist, teilte er nach Leib und Seele das allgemeine Geschick, das alle Verstorbenen erfahren: der Leib verfällt einem Todeszustande, in welchem er sich allmählich in seine elementaren Bestandteile auflöst, die Seele geht, des Leibes entkleidet, in einen Zustand relativer Gebundenheit ein, der, je nach ihrem diesseitigen Verhältnisse zu Gott, verschieden ist, und in dem sie entweder dem Endgericht oder der Auferstehung zur künftigen Herrlichkeit entgegenharrt. Diesen Zustand hat auch der Erlöser nach seinem Tode erfahren, aber nicht um von ihm gehalten, sondern um ihm sofort entnommen zu werden und sich als Sieger über Tod und Todesmacht

*) Die reformierte Dogmatik läßt die Erniedrigung häufig erst mit dem Eintritt des Berufslebens Christi beginnen.

zu erweisen. Daher ist der descensus ad inferos für ihn der Übergang von der Erniedrigung zur Erhöhung.

Schriftbeweis. Recht mit Absicht ist dieser §. so kurz gefaßt, weil wir über die Thatsache, um die es sich hier handelt, nicht mehr auszusagen haben. Auch die Schrift, wenn wir vorderhand von 1 Pet. 3, 19 absehen, gibt keine weitere Auskunft darüber. Die hierher gehörigen Stellen sind ApG. 2, 24—31 und Luk. 23, 43. [Vgl. Joh 19, 34 f. Matth. 12, 40. Röm. 10, 7.]

In der ersten bezeugt Petrus die Auferstehung des Herrn; sie ist, sagt er, die Erfüllung des 16. Psalms, in dem sie David geweissagt hat. Der Herr ist wirklich gestorben; im Tode lösen sich Leib und Seele, mit dem Tode tritt der Mensch nach Leib und Seele in den Hades ein: so auch er. Denn wenn Petrus die Psalmstelle nach der Uebersetzung der LXX. *): „du wirst meine Seele nicht dem Scheol überlassen, und deinem Heiligen die Verwesung nicht zu sehen geben" an Christo erfüllt sieht, so setzt er dabei voraus, daß Jesu Seele wirklich in den Hades eingegangen, sein Leib dem Grabe, als dem Ort der Verwesung anheimgefallen sei. Er erfährt also an sich, was alle Menschen im Abscheiden erfahren, die an sich widernatürliche Scheidung der beiden wesentlichen Bestandteile des menschlichen Lebens, und geht damit in die Zuständlichkeit ein, die mit dem Tode für Leib und Seele eintritt. Aus diesem Zustande hat ihn Gott befreit, und diese Befreiung ist eben die Auferweckung aus dem Tode V. 24. Sie zu bezeugen, darum ist es dem Apostel zu thun. Näheres über den Hergang gibt er nicht. Wir brauchen uns daher hier nicht weiter auf die Frage einzulassen, ob Scheol im A. Testament einen Zustand oder einen Ort bezeichne **), denn letzteres ist deshalb für uns

*) Was die Psalmstelle selbst betrifft, so kann ich nach ApG. 2, 30—31 nicht zweifeln, daß sie die Auferstehung Christi weissage; inwiefern aber? — ich glaube typisch. Was David hier ausspricht, ist seine eigene Hoffnung, die Hoffnung, daß Gott seine Seele nicht dem Hades, den Leib nicht der Grube, der Verwesung überlassen werde; diese seine Hoffnung erfüllt sich an Christus, seinem Antitypus, und damit dann auch, schließlich rückwirkend, an ihm selbst, dem alttstl. Vorbilde Jesu.

**) Die Untersuchungen über den Scheol haben bis jetzt noch zu keinem übereinstimmenden Resultat geführt. Während die einen darin eine durch die göttliche Offenbarung noch ungelichtete volksmäßige Vorstellung von einem unterirdischen Ort erblicken, bezeichnet es andern keinen Ort, sondern den Zustand der unter dem A. Testament Verstorbenen. — Ferner unterscheidet man neuerdings innerhalb des Hades als des allgemeinen Ortes für die Verstorbenen ein zwiefaches Gebiet, einen Ort, an welchem die unbußfertig, und einen andern, an dem die in Gott Verstorbenen aufbewahrt werden — eine Unterscheidung, die allerdings dem Sprachgebrauch des Wortes Scheol unangemessen ist, während die Sache selbst, der Gedanke eines zwiefachen Zustandes der Verstorbenen schon unter dem A. Bunde seine

irrevelant, weil wir überhaupt von der Existenzweise der Seelen, nachdem sie des Leibes entkleidet sind, keine Kenntnis haben. Existieren sie auch, wie die DD. sagen, in einem *ποῦ*, so ist dies doch jedenfalls keine räumliche Örtlichkeit, und damit hebt sich die Bedeutung jener Frage von selbst auf. Der Apostel nun denkt den Hades offenbar als einen Zustand der Gebundenheit, denn sagt er V. 24 von Jesu: Gott habe aufgelöst die Bande des Todes, *τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου* (חֶבְלֵי־מָוֶת), wie es denn nicht möglich war, daß er von ihm festgehalten wurde (*κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ*). In diesem Zustand der Gebundenheit, in die Macht des Todes (*κράτος*) ist also auch Jesus, indem er starb, nach Seele und Leib eingegangen, jedoch nur um sofort durch eine Machtwirkung Gottes auf beide daraus entnommen zu werden. Dies ist es, was sich unserer Stelle mit Sicherheit entnehmen läßt.

Keineswegs aber liegt in ihr der Gedanke an einen Leidens- und Strafzustand, den Jesus im Hades erduldet habe*), was der gesamten Schriftlehre widerspräche. Mit dem großen *τετέλεσται* am Kreuze war das Vollmaß der Leiden Jesu zu Ende, das Opfer vollbracht: der Geist, den er in die Hände des Vaters befohlen, aller Qual entnommen. Diese Hände haben ihn auch im Tode bewahrt, daß er der bindenden, zerstörenden Macht desselben nicht verfallen ist V. 31. Nur wie einen Moment, nur als Durchgang zum Leben wird man jenen Todeszustand denken dürfen.

Das lehrt uns die Stelle Luk. 23, 43. Denn wenn hier der sterbende Erlöser dem Mitgekreuzigten verheißt: *σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*, so spricht sich darin die Gewißheit eines Seligkeitszustandes aus, der für ihn nach seinem Abscheiden eintreten wird. Und daß damit kein bewußtloser, wenn auch noch so friedsamer Todesschlummer auf Hoffnung gemeint sein kann, sondern nur ein Zustand bewußten Lebens, näher einer seligen oder genauer friedevollen**) Gemeinschaft der Seele

---

Wahrheit hat. Ich halte es jetzt für das Richtigste zu sagen: der Hades ist der allgemeine Todeszustand; Hölle (Geenna) und Paradies die beiden Gebiete, in deren einem oder anderem die abgeschiedenen Seelen sich befinden. Luk. 16, 19 ff.

*) Dies ist die Ansicht, die der Hamburger Superintendent Aepin vertrat (vgl. Frank, Theologie d. Konkordienformel. III, S. 397 ff.), während die reformierten Theologen in dem descensus nur einen bildlichen Ausdruck dafür sahen, daß Christus am Kreuze die Qualen der Hölle (dolores vere infernales) stellvertretend erduldet habe.

**) So sage ich, weil ein Unterschied besteht zwischen der Art und dem Bewußtsein der Seligkeit in dem Paradiese vor und nach der Auferstehung des Herrn (2 Kor. 12, 4. 1 Kor. 15, 55. Phil. 1, 23 *σὺν Χριστῷ εἶναι*), und wiederum zwischen dieser Seligkeit und der erst mit Christi Wiederkunft eintretenden Herrlichkeit. Jener Zustand hat seinen Charakterzug an dem innern, seligen Frieden

mit Gott und den in Gott Verstorbenen, das scheint mir teils aus dem Ausdruck Paradies, der jedenfalls an einen Freudenort erinnert, teils aus dem mit mir, welches dem Schächer eine persönliche Gemeinschaft mit Christo verheißt, ganz sicher zu folgen *). — Frage ich nun nach dem Verhältnis unserer Stelle zu ApG. 2, 24, so deutet sie die nächste, unmittelbare Folge von dem, was dort berichtet wird, an: den Todesbanden entnommen, trat die Seele Jesu ein in das Paradies, während der Leib im Grabe ruhte. So teilte sie das Geschick aller derer, die in Gott verstorben.

Ob sie dadurch räumlich von ihrem Leibe getrennt worden sei, halte ich für unwahrscheinlich, vermute vielmehr, daß sie gerade dadurch in ein Verhältnis zu ihm gesetzt worden sei, vermöge dessen sie, die mit dem Logos persönlich geeinte, nun von außen belebend und verherrlichend auf ihren Leib einwirken konnte **), und damit löst sich die Frage nach dem Fortbestande der unio hypostatica in dem Tode des Erlösers, für welche eine lokale Scheidung der Seele vom Leibe nicht geringe Schwierigkeiten darbietet; eben daraus läßt es sich auch erklären, daß die Schrift die Auferstehung bald als That Gottes an Christo, bald als dessen eigene That bezeichnet, ApG. 2, 24. Joh. 10, 17. 18. Selbst auf die rätselhafte Stelle Mtth. 27, 52 f. dürfte von hier aus ein Licht fallen. — Es enthält also unsere Stelle eine Ergänzung zu ApG. 2; sie zeigt ein Moment auf, das zwischen Tod und Auferstehung des Herrn in der Mitte liegt.

Dies führt uns auf die vielbesprochene Stelle 1 Pet. 3, 19. 20. Ist hier von einem Vorgang die Rede, der den historischen Christus zum Subjekte hat, so kann es jedenfalls nicht derselbe sein, der ApG. 2 berichtet ist ***), sondern es wird ein Akt sein, der sich etwa an Luk. 23, 43 anschließt und ein weiteres Moment in der geheimnisvollen Geschichte des triduum bildet. Dabei fragt es sich dann weiter, ob dieser Akt der Seele

---

der Seele, gegenüber der Arbeit, der Unruhe und dem Kampf des Leibeslebens, während die Herrlichkeit die Verklärung des Leibes und die volle Reichsgemeinschaft einschließt.

*) Ich verstehe die Stelle so: die Bitte des Mitgekreuzigten: „gedenke mein, wenn du in deinem Reiche kommst" sieht auf die Zukunft hinaus; sie hat den Glauben an eine Wiederkunft Christi zur Voraussetzung. Dieser Bitte entspricht die Antwort, aber so, daß sie mehr gewährt, als die Bitte enthält: heute noch wird für ihn ein Zustand der Gemeinschaft mit Christo eintreten, der ebenso selige Gemeinschaft mit ihm, als Bürgschaft der künftigen Teilnahme an dem Reiche seiner Herrlichkeit ist.

**) Die DD. sagen: nicht eine separatio der Seele und des Leibes, sondern nur eine λύσις sei mit dem Tode eingetreten.

***) Auch ältere DD., z. B. die Tübinger, halten beides auseinander.

oder der ganzen Person Christi zugeschrieben werde, und was es überhaupt für eine Bewandtnis mit ihm habe. Meiner Ansicht nach lehrt nun die Stelle allerdings einen descensus ad inferos, im Sinn des Apostolischen Symbolums, und zwar nach der Fassung der lutherischen Kirche. Alle die älteren und neueren Auslegungen, wie die von Augustin, Beza und Joh. Gerhard, so die von Hofmann und von Besser *), haben mich nicht überzeugt, daß hier von einer Thätigkeit die Rede sei, welche der Geist Christi in den Tagen Noah's ausgeübt haben soll. Dagegen spricht schon die ganze Reihe der hier aufgezählten Akte: Leiden, Tod, Auferweckung, Hingang des Herrn zum Vater, welche alle auf Einer Linie liegend in ihrer engen Zusammengehörigkeit die wesentlichen Momente des Erlösungswerkes bezeichnen: wie sollte da mitten hinein die Erwähnung eines Vorgangs fallen, der jener Reihe gar nicht angehört? Es ist offenbar dasselbe Subjekt, dem der Apostel diese sämmtlichen Akte vindiziert, der historische Christus, und ich kann im Texte keinen Grund finden, warum *ἐκήρυξεν* davon eine Ausnahme machen sollte. Sodann gestattet das *πορευθείς* (*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν*) jene Deutung nicht; denn dabei kann man nicht an eine einstmalige Wirkung des Geistes Christi in und durch Noah, sondern nur an ein wirkliches Hingehen der Person Christi an einen bestimmten Ort denken, so gewiß, als man bei dem entsprechenden *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* V. 22 nur an das geschichtliche Faktum der Himmelfahrt Christi denken kann. Meinte der Apostel eine Wirkung des Geistes Christi in der Vorzeit, mich dünkt, er hätte dafür keinen sprachlich ungeeigneteren Ausdruck wählen können, als dieses *πορευθείς*, und dachte er als diejenigen, an welche sie erging, die zur Zeit der Flut lebenden Menschen, er hätte sie kaum mißverständlicher bezeichnen können, als mit *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα*. *Φυλακή* bezeichnet ein abgeschlossenes festbegrenztes Gebiet, Gewahrsam, Kerker; also einen Ort der Gebundenheit, die Stätte abgeschiedener Geister. *Diesen*, heißt es, habe Christus gepredigt, und zwar, wie es sogleich näher erklärt wird: *ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο* u. s. w. **), also eine Verkündigung an die Geister Verstorbener, die *einst* ungläubig

---

*) [Ihnen hat sich Alex. Schweizer angeschlossen: Hinabgefahren zur Hölle als Mythus ohne bibl. Begründung. Zürich 1868].

**) Man beruft sich zwar auf Eph. 2, 17, wo es von dem zu Gott Erhöheten heißt, er habe *ἐλθών* Frieden verkündigt, allein damit ist doch ein eigentliches Kommen Christi im Geiste gemeint, ein Kommen vom Himmel; ApG. 3, 26 aber: Euch zuvörderst hat Gott aufgeweckt sein Kind Jesum, *und* hat ihn zu *euch* gesandt, (worauf Besser in einem Nachtrag verweist) wird *ἀναστήσας* schwerlich von der Auferstehung Christi erklärt werden dürfen; es heißt: nachdem er ihn hat auftreten lassen, vgl. V. 22.

waren und deshalb in der φυλακῇ für das Endgericht aufbewahrt werden. Dazu kommt endlich der bedeutsame Gegensatz zu V. 22: der Hinabfahrt steht gegenüber die Auffahrt Christi in den Himmel, den Geistern im Gefängnis die Engel und Gewalten droben: jene schauen in ihm den Sieger über den Tod, diese untergeben sich ihm als dem Herrn. Ich finde also hier ein geschichtliches Faktum berichtet.

Damit ist aber für mich auch schon entschieden, wie das ἐν ᾧ πορευθείς zu verstehen sei. Es ist der ganze Christus, nach Seele und Leib, derselbe, der gestorben, auferstanden, aufgefahren ist. Die Ansicht, welche nur die Seele hingehen läßt, thut so, als heiße es, dem Geiste nach sei er lebendig erhalten, während der Leib dem Tode anheimgefallen, allein der Apostel sagt ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι, was die Auferstehung Christi bezeichnet (vgl. Joh. 5, 21. 1 Kor. 15, 36) und nur nach der Analogie des θανατωθεὶς σαρκὶ erklärt werden kann. Beides σ. und πν. will hier nicht den Gegensatz von Körper und Geist, als den beiden Bestandteilen des menschlichen Wesens, ausdrücken, sondern die verschiedene Bestimmtheit des ganzen menschlichen Lebens, je nachdem es an der σάρξ oder an dem πνεῦμα sein Prinzip hat. Dem Fleische, der irdisch-sinnlichen Daseinsform nach getötet, lebendig gemacht dem Geiste nach, zur pneumatischen Existenzweise verklärt, — so, in der Macht seines aus dem Tode genommenen Lebens, ist er hingegangen, den Geistern im Gefängnis zu predigen. Das ist der Sinn unserer Stelle. Insofern gehört dieser Vorgang zur Erhöhung des Herrn; denn er hat die ζωοποίησις, die verborgene, noch in die Tiefe fallende Seite der Auferweckung zur Voraussetzung. Ob auch die Stelle Eph. 4, 9 hiehergezogen werden dürfe, ist noch zweifelhaft, obwohl das „über alle Himmel“ die tiefste Tiefe zum Gegensatz zu haben scheint. Deshalb beschränke ich mich auf die Petrinische Stelle, in deren Auffassung ich mit der kirchlichen, als der einfachsten und natürlichsten, zusammenstimme, auch mit dem übereinstimmend, was die Konkordienformel wohlbemessen hinzusetzt: hic articulus non est scrupulose tractandus.

Aber nun fragt es sich weiter um die Bedeutung des ganzen Vorgangs, um Inhalt, Zweck und Erfolg des κήρυγμα, und hier beginnen die Rätsel, denn darüber schweigt die Schrift. Bei diesem Schweigen der Schrift begreift sich die Mannigfaltigkeit der Ansichten. Die einen setzen mit Luther*) in der berühmten Torgauer Predigt und mit der Konkordien-

*) Der jedoch bekanntlich seine Ansicht über die Stelle mehrmals geändert hat. In der Torgauer Predigt sagt er: „Wir sollen schlecht, einfältiglich unser Herz und Gedanken an die Worte des Glaubens heften und binden, welcher sagt: ich gläube an den Herrn Christum, Gottes Sohn, gestorben, begraben und zur Höllen gefahren. Das ist an die ganze Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seele

formel die Bedeutung des Vorgangs in die Überwindung des Todes und der Hölle, und fassen die Verkündigung als eine praedicatio legalis und damnatoria, andere finden darin eine Heilsverkündigung an die Seelen Verstorbener, entweder an alle, oder nur an die im Text bezeichneten, u. s. w. *). Der letzteren Ansicht neigt sich die Mehrzahl der neueren

---

ungeteilt, von der Jungfrauen geboren, gelitten, gestorben und begraben. Also soll ich's hie auch nicht teilen, sondern gläuben und sagen: daß derselbige Christus Gott und Mensch in Einer Person zur Höllen gefahren, aber nicht darinnen blieben ist. Wie aber solches möge zugegangen sein, daß der Mensch da im Grabe liegt, und doch zur Hölle fähret, das sollen und müssen wir wohl unergründet und unverstanden lassen." Diese Erscheinung Christi in der Hölle faßt dann Luther als die Manifestation und Exekution seines Sieges über den Teufel; eben darein setzt er die Bedeutung des Descensus. „Wenn ein Kind oder Einfältiger Solches höret, so denkt er nicht anders, denn daß Christus den Teufel habe überwunden und ihm alle seine Gewalt genommen. Das ist recht und christlich gedacht, die rechte Wahrheit und dieses Artikels Meinung troffen u. s. w. Das Hauptstück, Nutz und Kraft desselben ist, „daß mich und alle, die an ihn glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen, noch schaden kann." „Darum sage nur einfältiglich also, wenn man dich fraget von diesem Artikel, wie es zugegangen sei, das weiß ich wahrlich nicht, werde es auch nicht erdenken noch ausreden können. Aber grob kann ich dir's wohl malen, und in ein Bild fassen, von verborgenen Sachen fein klar und deutlich zu reden, daß er ist hingegangen und die Fahne genommen, als ein siegender Held, und damit die Thore aufgestoßen" u. s. w. Die Konkordienformel setzt darauf hin fest: Simpliciter credimus, quod tota persona, Deus et homo, post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam vicerit, potestatem inferorum everterit et diabolo omnem vim et potentiam eripuerit. — Dagegen findet sich schon bei Urbanus Rhegius, bei Luk. Osiander und a. die Deutung: Christus mortuus quoad corpus, vivus autem quoad animam accessit etc. — Der Zweck: ihnen anzukündigen, quod a patre coelesti in gratiam essent recepti, qui etiam eas animas in paradisum transtulit.

*) Die Geschichte der Auslegung bei Weiß: Der Petrinische Lehrbegriff 1855. Von den neuesten Verhandlungen über unsere St. (nach Güder, Die Erscheinung Christi unter den Todten. (1853) sind die bedeutendsten die von Wiesinger und Huther in den Komment. derselben, von Al. v. Oettingen in der Comment. de peccato in spirit. s. 1856. S. 107 ff.; von Weiß, a. a. O. 215; von Engelhardt: Die Höllenfahrt Jesu Christi (Zeitschrift für Protest. u. K. 1856. Heft 3. 4), u. von v. Zezschwitz: Petri apost. de Christi ad inferos descensu sententia. 1857. Das gemeinsame Resultat dieser Erörterungen ist die Anerkennung der Hadesfahrt als eines Faktums, das den historischen Christus, und zwar (mit Ausnahme von Weiß) nach seiner ganzen Person zum Subjekte hat. Dagegen differieren sie darin, daß Wiesinger, Weiß und v. Oettingen das κήρυγμα teils als Heilsanbietung, teils als Manifestation des Gerichtes und der Gnade zumal denken, Engelhardt und v. Zezschwitz, wie auch neuerdings Philippi (a. a. O. IV., 1 S. 165 f.) nur als richterliche Selbstbezeugung Christi. [Auch Dorner (Glaubensl. II, 2 S. 663) versteht unter dem κηρύσσειν unsrer Stelle eine Selbstdar-

Ausleger zu. Ich kann mich jedoch mit dieser Auslegung, je länger ich ihr nachgehe, desto weniger befreunden. Zunächst halte ich die Erweiterung über den Kreis derer, die durch das Gericht der Flut hingerafft wurden, hinaus für unberechtigt, weil unsere Stelle selbst gar keinen Anhaltspunkt dafür bietet, und die Stelle 1 Pet. 4, 6, die man herbeizuziehen pflegt, noch weit problematischer ist (s. u.). Aber auch abgesehen von dieser unstatthaften Erweiterung, finde ich zur Annahme einer concio evangelica schlechterdings keinen Grund im Text. Der Ausdruck κηρύσσειν entscheidet jedenfalls noch nicht dafür, denn κ. heißt eben einfach annuntiare, publice pronuntiare, und welchen Inhalt eine Verkündigung habe, lehrt erst der Zusammenhang; aus ihm erhellt allerdings zunächst so viel, daß hier der Inhalt kein anderer gewesen sein könne, als Christus selbst; Sich selbst als den Gestorbenen und Auferstandenen, als den Sieger über Tod und Teufel, wird er den Geistern in der φυλακῇ bezeugt haben, ob aber diese Selbstbezeugung (die a. DD. sagen, sie sei potius realiter quam formaliter geschehen) ihrer Tendenz nach eine richtende und verdammende, oder eine Heilsanerbietung gewesen sei, oder beides zumal, darüber gibt weder das κηρύσσειν noch der nächste Zusammenhang Aufschluß. Der weitere läßt jedoch nur an das erstere denken. Denn unsere ganze Stelle ist von Gedanken des Gerichts umgeben und durchzogen. Der Apostel redet vom Leiden der Gemeinde. Sie steht, eine kleine Heerde, mitten in einer Welt des Unglaubens und des Ungehorsams, dem Spott, der Lästerung und Verfolgung einer Masse preisgegeben, die ihren guten Wandel in Christo schmäht (V. 14 ff.). Da weist sie Petrus hin auf das Vorbild Christi, der auch denselben Weg des Leidens und der Verachtung gegangen ist; aber es war ein einmaliges Leiden, das in Sieg und Herrlichkeit ausging, das sich für ihn wandelte zum Triumph über seine Feinde, die ihn nun bald als den Richter über Tote und Lebendige schauen werden. Denn es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge (4, 7). Das sollen die Gläubigen bedenken und ausharren in Geduld und Leiden. Wenn nun in den Umkreis dieser Gedanken die Erwähnung jener Frevler hineinfällt, die einst in den Tagen Noah's der Mahnung Gottes spotteten und der Predigt, die durch diesen Herold (κῆρυξ) der Gerechtigkeit in Wort und

---

stellung Christi als des versöhnungskräftigen und versöhnenden Heilsprinzips und faßt demnach die Höllenfahrt als Anwendung u. Verwaltung des Segens seiner Versöhnung, während Frank (Christl. Wahrh. II, S. 206 f.) unter Abweisung jener Erklärung von κηρύσσειν sich auf die Aussage beschränkt: die Niederfahrt Christi sei als Auswirkung des Todeszustandes zu bezeichnen, aber als „eine solche, wie sie dem Todesüberwinder entspricht; in das Grab gelegt, macht er die Stätte der Verwesung zur Stätte des Lebens, in das Todtenreich niedergefahren bekundet er sich als den, der den Tod bemeistert hat und darum auch der Hadespforten mächtig ist."]

That an sie erging (2 Pet. 2, 5), nur Ungehorsam entgegenstellten, wie soll da ein Raum sein für den Gedanken an eine Errettung der Sünder aus dem Verderben, für eine Heilsanbietung an jene abgeschiedenen Geister, die in ihrem dereinstigen Verhalten den Lästerern der Gegenwart zum Vorbild dienen? Mich dünkt, der ganze Zusammenhang weist auf eine richtende Selbstbezeugung hin; der Apostel will an einem analogen Fall nachweisen, einerseits wie der Herr die Seinen durch das diesseitige Gericht hindurch zu bewahren weiß, andrerseits, wie die Ungläubigen auch im Jenseits nur das Gericht des Verderbens zu erfahren haben *). Jedenfalls taugt unsere Stelle nicht zur Begründung der an sich wohlberechtigten Hoffnung, daß das Heil denen, welchen es in dieser Zeit unbekannt geblieben ist, irgendwie noch werde dargeboten werden. Denn das in der Flut untergegangene Geschlecht hat ja den Mahnruf Gottes zur Buße wirklich vernommen und ihn auf eine Weise abgelehnt, wodurch es zum Gegenbild der unbußfertigen und ungöttlichen Gesinnung geworden ist, die der Herr bei seiner Wiederkunft in der Welt vorfinden wird, Matth. 24, 38. 39. Luk. 17, 26. 2 Pet. 2, 5. Es bezeichnet den Höhepunkt des gottwidrigen Verhaltens der vorchristlichen Zeit. Wollte der Apostel sagen, daß selbst diesen Frevlern das Heil durch Christi Erscheinung angeboten worden sei, — ich meine, er müßte es irgendwo bestimmt ausgedrückt haben.

Eine ganz andere Anschauung würde sich freilich ergeben, wenn c. 4, 6: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐαγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι* von einer Predigt des Evangeliums an abgeschiedene Geister handelte, und zwar um die Gerechtigkeit des Gerichts auch über Tote zu erweisen. Denn dann läge der Gedanke zu Grunde: weil sich im Gericht das Geschick des Einzelnen je nach seiner innern Stellung zu Christo dem Richter entscheidet, so müsse allen die Möglichkeit der Selbstentscheidung zuvor dargeboten worden sein; und von da aus würde 1 Pet. 3, 19 nur beispielsweise zu verstehen sein. Allein ich kann mich nicht überzeugen, daß hier eine Predigt an Verstorbene gemeint sei; denn das *κριθῆναι σαρκὶ* bezeichnet den leiblichen Tod, nicht etwa, wie man es hat deuten wollen, die Buße als das Gericht am alten Menschen, welches die Heilsverkündigung auch noch an den abgeschiedenen Geistern wirken solle **); und damit hebt sich dann von selbst jene Anwendung unserer Stelle auf. Ich vermag mir daher

*) Engelhardt, v. Zezschwitz, Philippi.

**) v. Oettingen S. 115: Ut, quod omnes homines expectant, — vi critica evangelii judicentur quidem in carne i. e. in homine naturali vetere (?), attamen ut — sicut Deum decet atque divinam ejus gratiam efficacem — vitâ aeternâ fruantur in spiritu, tamquam homines novi, divinitus regenerati.

keine von den Theorien anzueignen, die man neuerdings darauf gegründet hat, am wenigsten die von Güder, der mit der Hadesfahrt im Reich der Toten einen Heilsprozeß und eine Art Heilsverkündigungsanstalt eintreten läßt, ganz nach der Analogie der diesseitigen Verhältnisse; aber auch nicht in der Weise, wie sie, obwohl vorsichtiger, von v. Oettingen dargestellt worden ist. Mir geht das alles nicht nur über die klaren Zeugnisse der Schrift hinaus, sondern scheint mir mit den sonstigen Andeutungen derselben über die jenseitigen Zustände ganz unvereinbar. Wo es keine Geschichte mehr gibt, wird auch kein Bekehrungsprozeß mehr möglich sein. Auch scheint mir die Annahme eines solchen für das Jenseits deshalb höchst bedenklich, weil sie den scharfen Gegensatz, den das Wort zwischen Glaube und Unglaube, Gehorsam und Ungehorsam macht, und der schon in diese Zeit fällt, abschwächt, überdies zu den praktisch gefährlichsten Konsequenzen führen kann. Indem ich mir ein abschließendes Urtheil darüber vorbehalte, bleibe ich daher einfach bei dem von unserer Stelle bezeugten Faktum stehen, und zwar in dem Sinne, wie es die Konkordienformel faßt, nur daß mir selbst die Zweckangabe derselben, die Zerstörung der Macht des Teufels und der Hölle, nicht recht einleuchten will, weil letzteres nach Hebr. 2, 14. 15 durch den Tod Christi geschehen. Bei dieser meiner Stellung zu der Sache liegt eine eingehendere Darstellung des Dogmengeschichtlichen außerhalb meiner Aufgabe.

§. 45.

Als der Erhöhete befindet sich der Gottmensch in einem Lebensstande, von dem aus er die durch sein Leiden und Sterben wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott in die Menschheit einführt und aus ihr sich sein Reich erbaut; die Erlösten zu sich ziehend, teilt er ihnen sein Leben mit und macht sie so zum Organismus seines Leibes. Welcher Art dieser Lebensstand sei, hat sich uns bereits oben gezeigt: es ist ein Stand der Freiheit, der Macht, der vollen Gottesherrlichkeit. So erfahren wir ihn thatsächlich.

Ein Stand der Freiheit ist es; denn so gewiß wir durch Christus in persönlicher Gemeinschaft mit Gott stehen, so gewiß steht Er in persönlicher Gemeinschaft mit uns, und dieser persönliche Verkehr ist an keine Schranken des Raumes gebunden, denn er ist ein unmittelbarer, allen Erlösten an allen Orten der Welt gemeinsam. Ein Stand der vollen Lebensmacht; denn in diesem Verkehr teilen sich uns die Kräfte des göttlichen Lebens zur Überwindung der Sünde, des Argen und des Todes mit; in der Gemeinschaft mit Christus haben wir Gott ganz und ungeteilt.

Beides aber gilt von dem Menschen Christus. Denn es ist ein persönlicher Lebens- und Liebesverkehr nicht wie mit einem abwesenden, sondern mit einem gegenwärtigen, menschlichen Freunde, mit der Einen ungeteilten Person unseres Mittlers, der für uns gestorben ist und lebt, ein Verkehr, der seinen entsprechendsten Ausdruck in dem Worte hat: der Herr kennet die Seinen und ist bekannt den Seinen. Und eben darin, daß es Gemeinschaft mit diesem Menschen ist, ist sie Gemeinschaft mit Gott; denn nur in dem menschgewordenen Sohne Gottes, der als solcher die leibhaftige Versöhnung ist, haben wir Gott zum Vater, nur in ihm, dem Mittler, quillt uns die Fülle göttlicher Gnade und göttlichen Lebens.

So muß also der Zustand, in dem er sich befindet, gegenüber dem der Erniedrigung, ein Zustand unbeschränkter Freiheit und absoluter Lebensmächtigkeit sein; er muß jetzt als der Erhöhete im Vollbesitz der Gottesherrlichkeit, deren er sich entäußert hat, mithin in derjenigen Existenz- und Wirkungsweise stehen, zu welcher mit der Menschwerdung zwar schon die Möglichkeit gegeben war, die aber nicht eher eintreten sollte und konnte, als bis das Werk der Erlösung im Fleisch vollbracht war. Und dafür ist es nur ein anderer Ausdruck, wenn wir im Rückblick auf §. 43 sagen, daß der verherrlichte Christus allgegenwärtig, allmächtig und allwissend ist.

Auch bei der nähern Erörterung dieser Aussage wird uns der Blick auf die Erlösung und Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott am sichersten leiten, weil die gesammte Thätigkeit des Erhöheten die Aus- und Durchführung derselben zum Ziele hat.

Von hier aus bestimmt sich uns die Allgegenwart als die Macht des Erhöheten, sich überall da in der Welt eine Gegenwart zu geben, wo er es zu dem bezeichneten Zwecke will und wie er es will; und da dieser Zweck das Universum umfaßt, so kann die Macht und Freiheit seiner Gegenwärtigkeit überhaupt gar keine äußere Schranke haben, sie muß lediglich durch den Willen bedingt sein. Solch eine Gegenwart in der Welt setzt aber nach innen hin voraus eine Freiheit von den kreatürlichen Bedingungen und Schranken des Lebens der Welt, also ein außer- und überweltliches Dasein, wie es Gotte eignet; denn jene freie Immanenz in der Welt hat die Transcendenz zum notwendigen Korrelat. Insofern dürfen wir also sagen, die Allgegenwart des erhöheten Gottmenschen ist der des Vaters gleich.

Daß sie eine persönliche ist, haben wir bereits gesehen; als

persönliche ist sie Gegenwart des ganzen ungeteilten Menschen Jesus, dessen menschliches Wesen dem unsrigen völlig homogen, d. h. geistleibliches Wesen ist. In dieser unzertrennlichen Einheit seiner Person — und also nicht etwa geistig, während er leiblich abwesend wäre oder leiblich ohne seinen Geist, was lauter unstatthafte Scheidungen und Abstraktionen sind, sondern in der unzertrennlichen Einheit seiner gottmenschlichen Person, in der Totalität seines geistleiblichen Lebens ist er uns gegenwärtig, und haben wir ihn daher überall ganz und ungeteilt. An diesem „ganz und ungeteilt" liegt uns alles. Eben deshalb kann er sich uns in jedem Moment sowohl geistig als leiblich mitteilen, durch seinen Geist an unserem Geiste sich bethätigen und seine Leiblichkeit uns zu genießen geben, wie er seiner Zusage gemäß im Abendmahl tut, — und beide Male ist es Gegenwart und Betätigung des ganzen Christus, nur auf verschiedene Weise. Die erste Weise seiner Selbstbezeugung erfahren wir persönlich an uns (durch's Wort), die andere verbürgt uns das Sakrament des Altars, und von beiden aus ergibt sich uns die Gewißheit, daß auch seine Leiblichkeit an jener Freiheit teilnimmt, die seiner ganzen Person eignet. Der irdischen Gebundenheit, mit der sie zuvor behaftet war, entkleidet, den Schranken des Raumlebens entnommen und von der Fülle des gottmenschlichen Lebens durchdrungen, aber ohne deshalb aufgehört zu haben Leib und Leiblichkeit (Gestalt und Substanz) zu sein, dient sie nun dem Geiste zum Mittel seiner Betätigung, wie und wo er will. Er kann sich in ihr in jedem Moment gestaltet darstellen, und sie an jedem Orte der Welt nach seiner Verheißung mitteilen, wie er will, weil sie, oder vielmehr, weil Er in der Einheit und Unzertrennlichkeit seiner ganzen Person in das himmlische Leben verklärt ist. Dies ist seine Allgegenwart, wie wir sie auf Grund der bezeichneten Thatsachen glauben; in dieser Seinsweise — man könnte sie ein in Gott verborgenes Leben nennen, — existiert der Erhöhete, bis er sichtbar wiedererscheinen wird, um das Werk in Herrlichkeit zu vollenden, welches er jetzt in der Verborgenheit treibt.

Mit der Allgegenwart ist auch schon die Allmacht gegeben. Denn seine Gegenwart ist selbst nichts anderes, als die Bethätigung derselben. Und so wenig jene an dem Raum eine äußere Schranke hat, so wenig diese an irgend einer Gewalt der Welt. Nachdem er in's geistliche Leben verklärt ist, gibt es nichts mehr im Himmel und auf Erden, worüber ihm nicht die Vollgewalt zustünde, keine Kreatur die ihm nicht zum Mittel dienen müßte, kein Gebiet, weder im Reiche

des Geistes noch der Natur, das seiner Einwirkung eine Grenze setzen könnte. Die Schranke, die für die Bethätigung seines absoluten Lebens im Fleische lag, ist gefallen, und vermöge der absoluten Lebensmacht, in der er nunmehr steht, übt er in der Einheit, mit dem Vater die Weltherrschaft aus, die er als der Erniedrigte ermöglicht hat.

Wie also die Allgegenwart die Allmacht, so schließen beide eo ipso die Allwissenheit, überhaupt den Vollbesitz der absoluten Gottesfülle und Gottesherrlichkeit in sich. Sie wohnet leibhaftig in dem Menschen Jesus, und manifestiert sich durch ihn zum Heil der Welt. So findet auch hier der Kanon seine Anwendung: was der einen Seite seines Wesens eignet, das eignet auch der anderen, und wir sagen deshalb mit Recht, daß der Erhöhete allgegenwärtig, allmächtig und allwissend ist.

Dennoch wird dabei immer noch ein Unterschied bestehen zwischen der Art, wie diese Eigenschaften dem Vater eignen und ihm. Nicht als ob sie im Sohne einen beschränkteren Umfang hätten, aber der unmittelbare Zweck ihrer Bethätigung ist ein unterschiedener. Denn während die Allmacht des Vaters die Welt als solche zum Objekt ihrer Wirksamkeit hat, hat sie der Sohn als die Stätte des werdenden Reiches Gottes zum Objekt seiner Allmacht; während der Vater den Fortbestand und die Fortbewegung des geschaffenen Universums bewirkt, wirkt es der Sohn zur neuen Welt, zur Welt der künftigen Herrlichkeit aus. Zu diesem Zwecke ist ihm alles untergeben und dient ihm alles zum Mittel. Demgemäß ist auch die Form seiner Weltherrschaft eine andere, als die des Vaters; sie ist Königsherrschaft, und vollzieht sich durch die Mittel des Wortes und Sakramentes. Und eben deshalb ist auch die Form seiner Gegenwart in der Welt eine andere; nicht absolute Ubiquität, sondern die freie, sich selbst setzende Gegenwart eines gottmenschlichen, geistleiblichen Lebens. Aber in diesem Unterschiede ist auch die Einheit enthalten. Denn wie die alte und die neue Welt dermalen nicht räumlich außer einander liegen, so umfaßt auch des Sohnes Macht und Gegenwart das Ganze derselben, während hinwiederum die Wirksamkeit des Vaters auf sie ihre Zuführung und Zubildung zum Reich des Sohnes zum letzten Ziele hat. So viel von dem Zustand des Erhöheten.

Der Uebergang in diesen Zustand, der Akt der Erhöhung geschieht durch eine Wirkung des Vaters auf den Erniedrigten. Gott gibt ihm zum Lohn für den bewährten Gehorsam die Herrlichkeit,

deren er sich entäußert hat; aber diese That des Vaters wird zugleich zur Selbstmittat des Sohnes (vgl. S. 356), gleichwie umgewandt die Erniedrigung, obwohl zunächst in seiner eigenen Selbstbestimmung gründend, doch auch des Vaters Bestimmung war. Wie dort der Logos nach dem Willen des Vaters die göttliche Seins- und Wirkungsweise in die Form eines irdisch beschränkten Menschenlebens hingegeben hat, so nimmt er sie jetzt als der menschgewordene kraft desselben göttlichen Willens wieder zurück — und so ist die Erhöhung nicht etwa ein Wachstum der hypostatischen Union, wodurch die Inkarnation erst vollendet würde, nicht wird das gegenseitige Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo ein anderes, sondern es ist eine Verklärung der ganzen einheitlichen Person des Herrn.

Sie hat gleich der Erniedrigung ihre Stufen, so jedoch, daß sie mit dem Moment ihres Eintritts auch sofort als in sich fertig gesetzt ist, und von da aus ihr Wesen nur zur successiven Bethätigung kommt. Der Moment ihres Eintritts ist die Auferweckung von den Toten; die Himmelfahrt hat nur die Bedeutung, das überweltliche Verhältnis, in welches der Verherrlichte zur Welt tritt, zu versichtbaren und den Punkt zu bezeichnen, an dem er dieselbe Stellung zu ihr wieder einnimmt, von welcher aus er in sie gekommen ist: das Sitzen zur Rechten Gottes.

Die Möglichkeit solch einer Erhöhung für die Menschheit war teils schon durch die unio hypostatica begründet, teils durch die vorangehende Erniedrigung vermittelt. Denn gerade dadurch, daß der Erlöser im völligen Gehorsam an den Willen des Vaters sich hingab, dadurch, daß er durch Versuchung und Leiden, durch Schmerz und Tod hindurch sich ganz zum Mittel desselben machte — durch diese unendliche Energie des Gehorsams hat er die natürliche Schwachheit des Fleisches überwunden und seine menschliche Natur befähigt, die Stätte der vollen Gottesherrlichkeit und das Organ ihrer Manifestation zu werden, durch diese unendliche Energie des selbstverleugnenden Gehorsams wurde auch der materielle Stoff seiner Leiblichkeit ganz in den Dienst des Geistes genommen, vom Feuer des Leidens durchglüht und in dem Prozeß des Todesgerichtes vollends für die Verklärung zubereitet. So war auch für ihn, den Herzog unserer Seligkeit, die Selbstverleugnung der Weg, das Mittel zum Vollbesitz des göttlichen Lebens der Freiheit. Es ist dies derselbe Weg, auf dem ihm auch die Seinigen zu folgen haben, nur mit dem großen Unterschied, daß es bei ihnen durch den Kampf mit

der eigenen Sünde hindurchgeht, während er von einer Bethätigung vollkommener Heiligkeit zur andern aufwärts stieg.

Damit ist nun auch schon das Bedenken beseitigt, als ob durch diese Teilnahme an der vollen Gottesherrlichkeit die Realität seiner menschlichen Natur alteriert worden wäre. Dort, im Stadium des Fleischeslebens, hätte ein solcher Besitz ihre natürlichen Grenzen aufgehoben; als die verklärte ist sie vollkommen dazu befähigt. Sie hat damit nichts empfangen, was dem Wesen des Menschlichen an sich widerspräche. Das kann uns selbst ein Blick auf die Wiedergebornen lehren. Denn was zunächst das Wissen betrifft, so ist dem vom göttlichen Geiste erleuchteten Geist der Wiedergebornen hier schon ein Einblick in die Tiefen der göttlichen Gedanken, ja in das Wesen Gottes vergönnt, welcher zugleich die Bürgschaft einer künftigen ungleich vollkommneren Erkenntnis in sich trägt, vermöge deren sie Gott so erkennen sollen, wie sie von ihm erkannt sind. Sie haben ferner an dem neuen Leben, das ihnen der Glaube vermittelt, eine Macht, die Sünde und den Tod, diese beiden furchtbarsten Gewalten, zu überwinden, es öffnet sich ihnen noch mitten in diesem Leben der Schwachheit eine Quelle großer, die Welt erneuernder und bewegender Wirkungen; aber diese Lebensmacht löst ihre menschliche Individualität keineswegs auf, vielmehr wird diese um so bestimmter und ausgeprägter, je energischer sie der Geist durchdringt. Je reicher die Fülle des göttlichen Lebens in das menschliche sich ergießt, desto mehr gewinnt dieses an konkreter Selbständigkeit. Und doch ist dies nur erst ein schwacher Widerschein dessen, was ihnen für die Zukunft aufbehalten ist. War der Mensch schon ursprünglich dazu bestimmt und also auch befähigt, der göttlichen Herrschaft über die materielle Natur zum Organ zu dienen (§. 25), so werden die vollendeten Heiligen mit Christo die Welt beherrschen und richten, also auch gewissermaßen an seiner universalen Herrschermacht partizipieren. Die Gemeinde seiner Erlösten wird die Stätte werden, in welcher die ganze Fülle seiner Herrlichkeit wohnt, sichtbar und wesenhaft, ohne deshalb zur Identität mit Gott absorbiert zu werden. So tiefe Wahrheit hat unser oben aufgestellter Satz: Natura humana capax divinae. Es bleibt also nur noch die Allgegenwart übrig. Aber auch sie zerstört das Wesen des Menschlichen, näher des Leiblichen nicht. Denn es gehöt keineswegs zum Wesen der Leiblichkeit, in der lokalen Beschränktheit und Gebundenheit zu existieren, welche dermalen unsern Leibern eignet. Alles was wir materiellen Stoff nennen, selbst das, was wie starre

Masse erscheint, ist gebundene Kraft, gleichsam verdichtetes Leben, und kann eben deshalb seiner Gebundenheit auch wieder entkleidet, auf's neue in den Fluß der Bewegung gebracht werden. Das ganze Naturleben bewegt sich in diesem Prozeß. Und durch ihn hindurch walten die höheren, dynamischen Potenzen (z. B. das Licht) in einer wunderbaren Macht und Freiheit, für welche Raum und Zeit kaum eine Grenze zu sein scheint. Der menschliche Leib aber, der Mikrokosmus des Universums, trägt, wenn auch dermalen unter den Bann des Fleisches und Todes gethan, doch alle Kräfte der Natur in sich und hat die Bestimmung zur pneumatischen Existenzform verklärt zu werden. Mit diesen Analogien sind wir weit entfernt, das Geheimnis, von dem wir reden, erklären zu wollen; denn es handelt sich hier nicht um ein physisches und innerweltliches, sondern um ein überweltliches, metaphysisches Verhältnis, es ist auch etwas anderes um die Beschaffenheit des pneumatischen Auferstehungsleibes des Erlösten, als um den gegenwärtigen Stand des Leibes Christi; aber so viel geht doch aus dem Obigen hervor, daß nichts der Natur des Somatischen Widersprechendes in unserer Aussage liegt: der verklärte Leib des Hern habe die Fähigkeit, ihm zum Mittel der Darstellung und Mitteilung zu dienen, wo und wie er es will.

Blicken wir von da auf unsern Ausgangspunkt zurück, so tritt uns in dem Bilde des erhöheten Christus jene Lebensgestalt des Mittlers entgegen, welche die Voraussetzung unseres thatsächlichen Verhältnisses zu Gott ist. In dieser Herrlichkeitsgestalt vermittelt er uns immerzu die Gottesgemeinschaft, die er als der Erniedrigte gestiftet hat.

Insofern ist in der Lehre von den beiden Ständen auch schon die vom Werke implizite mitenthalten.

Die Schrift setzt den Lebensstand des Erlösers, wie wir ihn hier dargelegt haben, überall voraus: „Gekreuzigt in der Schwachheit, lebet er in der Kraft Gottes" 2 Kor. 13, 4 — und für uns. Von ihm geht das Leben der Erlösten aus, in ihm leben sie, Galat. 2, 20.

Die Thatsache der Erhöhung bezeichnet der Herr selbst bei Johannes auf zwiefache Weise, einmal durch *ἀναβαίνειν ὅπου ἦν τὸ πρότερον, ὑπάγειν πρός τὸν πατέρα*, sodann durch *δοξάζεσθαι*. Jeder dieser Ausdrücke ist im eigentlichsten Sinne zentral, und begreift das Ganze der Sache mit allen ihren Momenten und nach allen ihren Beziehungen in sich: Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes.

Der erstere (Joh. 6, 62. 7, 33. 34. 8, 14. 21. 16, 16. 17. 28.

20, 17) besagt, daß der Sohn wieder in dasselbe Verhältnis zu Gott und zur Welt zurückkehre, von welchem aus er in die Welt gekommen, also in den Stand der Gottgleichheit und Überweltlichkeit, in diejenige Stellung der Welt gegenüber, welche dem Vater eignet. Gerade in diesem Zusammenhang hat das Wort des Erlösers, Joh. 14, 28: „Hättet ihr mich lieb, so würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, *ὅτι ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν*", seine volle Bedeutung. Er will die Jünger lehren, daß sein Hingang für ihn selbst das Mittel zur Vollendung sei, und das ist er deshalb, weil er den Unterschied aufhebt, der zwischen seinem gegenwärtigen Stande der Ungleichheit zu Gott und der vollen Gleichheit mit ihm besteht. „Sie sollen sich freuen, wenn ihr Meister wieder im vollen Sinne *θεὸς καὶ κύριος* auch dem wirklichen Dasein und der Stellung nach wird", Luthardt. Herrlich Luther*): „Ich gehe dahin, spricht er, da ich größer sein werde, denn ich jetzt bin, nämlich zum Vater. Denn das Reich, so ich einnehmen soll zur Rechten des Vaters, ist über alles, und ist besser, daß ich aus der Kleinheit und Schwachheit (darin er auf Erden ging) trete in die Gewalt und Herrschaft, darin der Vater ist und regiert in der allmächtigen Majestät. . . Also ist es von seinem gegenwärtigen Amt, so er jetzt auf Erden führte, recht geredet: der Vater ist größer denn ich, weil ich jetzt ein Knecht bin; aber wenn ich wieder dorthin komme zu meinem Vater, da werde ich größer sein, nämlich so groß, als der Vater ist, das ist, ich werde in gleicher Gewalt und Majestät mit ihm herrschen." Erst von da aus, also erst mittelbar, enthält dann die Stelle auch einen Trost für die Seinigen: „Drum sollen wir uns billig freuen und nicht erschrecken über seinen Abschied, weil er dadurch wird ein großer mächtiger Christus, und seine armen kleinen Christen auch groß machen will." Eben hierin liegt auch der Grund, warum Jesus den Seinigen verheißt, daß Er selbst fortan ihr Gebet erhören, Joh. 14, 13. 14 (vgl. Mtth. 18, 20. 28, 20), daß er den Parakleten zu ihnen senden, Joh. 14, 16. 16, 7, daß er sie zu sich ziehen wird Joh. 12, 32, und daß sie dieselben Werke wie er thun werden, Joh. 14, 12; es ist immer dies: denn ich gehe zum Vater. Hier tritt also für ihn ein höheres Stadium der Existenz- und und Wirkungsweise ein. Niemand hat leicht die Bedeutung dieses Übergangs tiefer gefaßt als Luther in der Auslegung der angeführten Stellen, wenn schon vorzugsweise nach seiner Wichtigkeit für die Erlösten, weshalb wir seine Worte unten mitteilen**).

---

*) Mit ausdrücklicher Beseitigung der Auslegung der VV.: kleiner — nach der Menschheit.

**) Zu Joh. 14, 12: „Daß aber die Christenheit so große Werke thut durch die ganze Welt, die er auf Erden nur in dem kleinen Völklein gethan, das kömmt

Ebenso umfassend ist das δοξάζεσθαι. Es begreift in sich die leibliche Verklärung, Joh. 12, 23—24, die hier als Entschränkung des Leibes, als Durchbruch des gebundenen Lebens zur Freiheit bezeichnet wird, sodann die Zurückgabe der vorweltlichen δόξα, Joh. 13, 32. 17, 5, damit die Macht über alles (Matth. 28, 18), endlich die Verklärung in den Seinigen, welche zugleich die Verherrlichung des Vaters in ihnen ist, Joh. 14, 21. 23. 17, 10. Somit besteht die Verklärung darin, daß Christus seiner ganzen Person nach in den Stand der δόξα versetzt wird.

Alle diese Stellen sagen zugleich aus, daß der Tod für ihn das Mittel zur Verherrlichung gewesen sei, insbesondere Joh. 12, 24, vgl. Phil. 2, 8—10. Hebr. 2, 10. 5, 8. 9: τελειωθείς, was sowohl ethisch als physisch gemeint ist — und zwar ist diese Verklärung so eng mit dem Tode verknüpft, daß Jesus unmittelbar nach der Entfernung des Verräters sprechen kann: νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, obwohl es ihm erst bevorsteht. Demnach kann zwischen beiden nichts mehr in der Mitte liegen, sondern sofort muß der Uebergang von dem einen zum andern erfolgen: εὐθὺς δοξάσει αὐτόν heißt es angesichts des Todes, Joh. 13, 32. Vgl. Luk. 24, 26: „Christus mußte leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen."

---

daher, will er sagen, daß ich zum Vater gehe und mein Reich einnehme, das ist, durch mein Leiden, Sterben und Auferstehen überwinde ich den Teufel, Tod, Fleisch und Blut, Welt und alles was darinnen ist, und setze mich hinauf zur Rechten des Vaters. — Das heißt Christus „zum Vater gehen", daß er zum Herrn erhoben und auf den Königstuhl zur Rechten das Vaters gesetzt wird, und ihm eingethan und gegeben wird alle Gewalt und Macht im Himmel und Erden, wie er Matth. 28 spricht. Das wird es thun; daher ihr die Gewalt werdet haben solche Werke zu thun, weil ihr meine Glieder seid und an mich glaubt, daß ihr in mir, und ich in euch sein werde. Denn durch die Gewalt, so ich haben werde zur Rechten des Vaters in gleicher göttlicher Majestät und öffentlich verklärt als wahrhaftiger Gott und Herr aller Kreaturen, will ich in euch wirken, die ihr an mich glaubt, mein Wort, Taufe und Sakrament habt und bei demselbigen bleibt. Und wie ich bin der Herr über Sünde, Tod, Hölle, Teufel, Welt und alles, so sollt ihr es auch sein, daß ihr euch könnt rühmen derselben Gewalt; nicht daß ihr sie habt von euerer Würdigkeit, oder aus eigner Kraft, sondern allein daher, daß ich zum Vater gehe. — Und eben um der Ursache willen, spricht er, gehe ich zum Vater, daß ich solches anfange und ausrichte. Denn jetzt bin ich schwach, weil ich noch hienieden auf Erden in diesem Fleische gehe, und thue noch kleine und geringe Werke, als daß ich etliche vom Tode auferweckt, oder einer Hand voll Juden geholfen habe, und muß mich jetzt kreuzigen und töten lassen. Darnach aber, wenn ich gekreuzigt, gestorben und begraben bin, so will ich erst einen Sprung thun aus dem Tod in's Leben, aus dem Kreuz und Grab zur ewigen Herrlichkeit und göttlichen Majestät und Gewalt, und will alsdann, wie er anderswo sagt, alles zu mir ziehen, daß mir alle Kreaturen müssen unterworfen sein." (Bd. 49. S. 109 f.)

Daß die Auferstehung in diesem Zusammenhang nicht besonders erwähnt wird, läßt uns erkennen, daß sie in der Verklärung schon mit einbegriffen sei. Dasselbe aber erhellt aus den Orten, die ausdrücklich von ihr handeln. Zwar wird in den evangelischen Berichten die Thatsache der Auferstehung selbst nicht näher erklärt, aber die Berichte über die Art, wie der Auferstandene mit seinen Jüngern verkehrt, lehren uns, was es um sie ist. Denn das ist ganz eine andere Weise, als zuvor; es ist nicht mehr ein Wandeln von Ort zu Ort, es sind Erscheinungen, in denen er aus der Unsichtbarkeit heraus und wieder in sie zurücktritt, ähnlich denen, wie sie auch noch nach der Himmelfahrt vorkommen; vgl. Mark. 16, 9. 12. 14 (ἐφάνη, ἐφανερώθη). Luk. 24, 31—36. Joh. 20, 19. 21, 14. ApG. 7, 55—56. Da zeigt sich überall eine Freiheit leiblicher Erscheinung und Gestaltung, welche den Eintritt der Verklärung zur Voraussetzung hat. Und daraus allein löst sich der sonst unerträgliche Widerspruch mit Luk. 24, 37—43. Joh. 20, 25—28, wo der Leib des Auferstandenen noch ganz die vorige Art zu haben scheint. Er hat aber vielmehr jetzt die Fähigkeit, sich so darzustellen, wie der Auferstandene es will; hier um die Jünger zu überführen, daß es derselbe Leib ist, der litt und starb, dort um den Paulus von der himmlischen Herrlichkeit, in der er steht, zu überzeugen. [„Die Jünger sollten wissen (das wurde ihnen durch die Erscheinungen des Auferstandenen gegeben) daß er nicht ist wie ein Abgeschiedener, mit welchem kein Verkehr mehr in Wechselseitigkeit stattfinden kann, sondern daß ihr Glaube ihn lebendig fortwirkend denken darf und soll in Gemeinschaft mit seiner Gemeinde.“ (Dorner)]. Gerade die Auferstehung ist es, welche die rechte und wahre Gemeinschaft des Herrn mit den Seinigen ermöglicht hat. Darum schließt Matthäus sein Evangelium statt mit der Erzählung der Himmelfahrt mit der Verheißung des Auferstandenen: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt“ (vgl. Mtth. 18, 20) und darum ruft Er selbst der Maria Magdalena zu: „Rühre mich nicht an“ u. s. w. Joh. 20, 17, was Luther überaus sinnreich auslegt: „Wie soll ich das verstehen? Soll sie ihn denn allererst anrühren, wenn er aufgefahren ist? Meinet ich doch, wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so müßte er herniederfahren, auf daß er angerühret würde? Wenn er zum Vater aufgefahren wäre, so könnt er nicht mehr angerührt werden? Antwort: also sollst du es verstehen. Christus hat mit diesen Worten der Mariä Meinung strafen wollen, und anzeigen, daß dieselbe falsch und unrecht sei. Ihre Meinung aber war diese: sie verstund des Herrn Auferstehung also, daß er wieder mit ihnen leben würde, wie vor, gleichwie Lazarus, der Wittwen Sohn zu Nain und die Tochter des Obersten der Schule und andere Todten mehr, nachdem sie von Christo auferweckt waren, unter den Leuten umgingen, aßen und trunken, wie vor: also meinet sie auch: Christus wäre durch

seine Auferstehung wieder in's sterbliche Leben kommen, wie vor; darum will sie ihn auch also anrühren, daß sie sich mit seiner leiblichen Gemeinschaft ergötze, ihn küsse, mit ihm aufs freundlichste umgehe und ihm diene, wie vor. Aber der Herr will seine Auferstehung auf die Weise nicht verstanden haben, darum spricht er: Rühre mich nicht an, ich bin noch nicht aufgefahren, als wollte er sagen: Ich bin nicht darum von den Toten auferstanden, daß du mich anrühreſt und küssest gleichwie vor; so bin ich auch nicht mehr in dem Wesen und Leben wie vor. Ich bin durch mein Auferstehen nicht wiederum in das vorige Wesen und Leben getreten, wie Lazarus und andere, nachdem sie durch mich auferweckt sind: sondern darum bin ich von den Todten auferstanden, daß ich auffahre zu meinem Vater und ein ander ewig Leben anfahe. Solcher Weise ist Lazarus nicht auferstanden; denn Lazarus ist nicht gen Himmel gefahren. Will also der Herr mit diesen Worten anzeigen, daß seine Auferstehung eine andere Meinung habe, denn Lazari und der andern, so von den Toten auferweckt sind, nämlich, daß er dadurch auffahre zum Vater und das Reich einnehme, als ein Herr und König über alles, als wollt er zu Maria sagen: Es ist mir nicht um dein Anrühren zu thun, sondern darum ist mir's zu thun, was du von meiner Auferstehung haltest, nämlich daß du glaubest, ich sei dadurch in ein ander Wesen kommen."

Ebenso betrachtet Paulus die Auferstehung. Sie deckt sich bei ihm ganz mit dem Begriff der Verklärung, vgl. 1 Kor. 15. Phil. 2, 9; sie ist der Eingang des Herrn in das Leben der Unsterblichkeit und Freiheit, Röm. 6, 9: *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*, ApG. 13, 34. Offb. 1, 18, die Ueberwindung des Todes, ja potentiâ die Auferstehung und Verherrlichung der ganzen Gemeinde; sein Auferstehungsleib *τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* ein *σῶμα πνευματικόν* d. h. ein Leib, der, vom Geiste durch und durch bedingt, für diesen keine Schranke, sondern adäquates Mittel der Darstellung und Bethätigung ist, 1 Kor. 15, 45. Phil. 3, 21, vgl. 1 Pet. 3, 18: *ζωοποιηθεὶς πνεύματι.*

Weder als bloße Wiederbelebung des Leibes, noch als Absorption der Leiblichkeit haben wir demnach die Auferstehung zu denken, sondern als die Verklärung der ganzen geistleiblichen Natur des Herrn *), und das wieder nicht auf dem Weg eines allmählichen Prozesses (Martensen),

*) Dorner (Glbnslehre II, 2 S. 669): „Das Sterbliche ist nicht bloß von ihm abgestreift, das wäre noch nicht der volle Sieg, sondern es ward umgewandelt und verschlungen in das Leben . . . . Seine Lebensmacht ist des Todes Tod geworden. Es wäre ein Widerspruch gegen sein gottmenschliches Wesen, gegen die unauflösliche unio des Göttlichen und Menschlichen in ihm, wenn der Tod ihm bleibend einen Teil seiner selbst hätte rauben können. Vielmehr vereinigt er sich nun auch mit seinem Leibe in höherer Weise als zuvor, und zwar dadurch, daß nun sein Geist

sondern durch Machtwirkung Gottes des Vaters, nicht ohne die Mitwirkung des Sohnes, vgl. ApG. 2, 24. 3, 15. Röm. 6, 4. Eph. 1, 19. 20 mit Joh. 2, 19. 10, 17. 18. 11, 25.*).

Wenn es nun in der Schrift weiter heißt, er sei εἰς τὸν οὐρανόν aufgefahren oder aufgenommen, Mark. 16, 19. Luk. 24, 51. ApG. 1, 11 (vgl. Eph. 2, 6. Kol. 3, 1 ff. 1 Tim. 3, 16. Hebr. 9, 24. 1 Pet. 3, 22), so war dies allerdings ein geschichtlicher Vorgang; aber daß damit nicht der Hingang an einen räumlichen Ort gemeint sei, ersieht man schon daraus, daß Jesus selbst seine Auffahrt bald als ein Hingehen zum Vater, bald als ein Gehen dahin ὅπου ἦν πρότερον Joh. 3, 13. 6, 62. 16, 28. 20, 17 bezeichnet, und daß sie Petrus ApG. 2, 33. 34 geradezu mit dem „Sich-setzen zur Rechten des Vaters" identifiziert. Der Himmel, in den er zurückkehrt, ist derselbe, aus dem er gekommen, [und wohl ist er darum mit der Himmelfahrt den Seinen fern getreten, es ist die bisherige Weise des gegenseitigen irdisch-leiblichen Verkehrs aufgehoben (Mtth. 9, 15. Joh. 13, 33. 36. 14, 2 f. 28 f. 16, 16 ff.), aber deßwegen] kann hier so wenig als dort an eine Lokalität gedacht werden, [im Geiste ist und bleibt er ihnen gegenwärtig, Mtth. 28, 20. Joh. 14, 23.] Es ist der Stand der Ueberweltlichkeit, der vollen unbeschränkten Gemeinschaft mit Gott, in den er zurückgeht, und zwar mit seinem aus dem Tode wiedergenommenen Leibe. Mit Recht bemerken unsere alten DD. zu Stellen wie Eph. 1, 20, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις sei Bezeichnung des status coelestis**), auch heißt es ja anderwärts nicht nur, er sei durch die Himmel,

---

als einziger Mittelpunkt die vollkommene Macht ist über seine Naturseite als sein schlechthin williges Organ."]

[*) Die Ansicht Martensens findet sich, von Älteren wie Reinhard abgesehen, auch bei Schmid, Theol. des n. Tests. 1868. S. 97, sowie bei Dorner, a. a. O. II, 2 S. 670, und dabei werden die vierzig Tage zwischen Auferstehung und Himmelfahrt als die Zeit des Übergangs zur vollen Verklärung angesehen. Allein die Schrift bietet dafür keine Begründung, weder in den berichteten Erscheinungen Christi, worüber oben, noch dadurch daß ohne jene Annahme die Himmelfahrt zu einer bloßen Schaustellung herabgesetzt würde; sie ist „die wirkliche Inthronisation des Gottmenschen" (Kübel). (Vgl. das Folgende). „In der Durchführung, in der geschichtlichen Aktualisierung der dem Erhöhten zustehenden Herrlichkeit, nicht aber in dieser selbst hat eine Gradation stattgefunden." Vgl. Frank, Syst. d. christl. Wahrheit II, S. 211 f. u. Hofmann, Schriftbew. II, 1 S. 523 f.]

**) Vgl. die schönen Bemerkungen Tholuck's zu Matth. 6, 9: „Auch im alten Testament wird der Himmel als der Gottessitz bezeichnet, aber eben diese Bezeichnung auch wieder als eine symbolische aufgehoben, indem in den stärksten und erhabensten Ausdrücken von der Allgegenwärtigkeit Gottes und seiner Erhabenheit über den Raum die Rede ist, 1 Kg. 8, 27. 2 Chron. 2, 6. Ps. 139, 7. Jer. 23, 23. Jes. 66, 1. [Wir möchten auch auf eine vortreffliche Predigt L. Petri's über die Himmelfahrt des Herrn aufmerksam machen in der Sammlung: Die Herrlichkeit der Kinder Gottes. 2. Aufl. Hannover 1874. S. 72 ff.]

sondern auch ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν gekommen oder erhoben, Hebr. 7, 26. 4, 14. Ephes. 4, 10, wozu Harleß: „des Herrn Sitz ist der Himmel und doch auch über allen Himmeln, weil nicht der sichtbare Raum der Himmel, sondern die Herrlichkeit einer über alles erhabenen Erhabenheit die Wohnung seines Wesens ist"; und Hofmann, Schriftbew. II, 1. S. 535: „Wo von Jesu nur gesagt werden sollte, daß er aus dieser Welt hinweg zu Gott gegangen, da genügte εἰς τὸν οὐρανόν; dagegen, wo alle nur irgend denkbare innerweltliche Beschlossenheit oder jegliche Schranke zwischen dem überweltlichen Gotte und ihm ausdrücklich verneint werden soll, da heißt es ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν oder dem ähnlich." So ist es, und daher wird auch die einzige Stelle, die man mit einigem Schein dagegen anzuführen pflegt, ApG. 3, 21: ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι ἄχρι u. s. w., nicht von einer lokalen Inklusion zu verstehen sein, sondern sie wird ihren Gegensatz haben an der sichtbaren Herrlichkeit, in der Christus am Schluß der Zeit wiedererscheinen wird. Unterdessen erfüllt er von der Stellung aus, zu der er erhoben ist, das All, weshalb er Eph. 1, 23 heißt: ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος, die stärkste Bezeichnung der realen, sich selber setzenden und alles mit ihrem Inhalt erfüllenden Allgegenwart, die ihr Korrelat an Jer. 23, 24 hat. —

Nicht ein der Zeit nach späteres Moment, sondern nur dasselbe Verhältnis von einer andern Seite aus besagt das Sitzen zur Rechten Gottes. Die hiehergehörigen Stellen Matth. 26, 64. Mark. 16, 19. ApG. 2, 33—35. 7, 55. Eph. 1, 20. 1 Pet. 3, 22. Hebr. 1, 3. 13. 8, 1. 10, 12. 13. 12, 2 gehen alle auf Ps. 110 zurück. Es ist die Stellung zum Universum, die Jehova einnimmt: 1 Kön. 22, 19. Ps 33, 14. Ps. 103, 19. Ps. 47, 9. Jes. 66, 1*) — diese Stellung teilt der verherrlichte Christus. Damit wird also auf der einen Seite jeder Gedanke an ein lokales Verhältnis ausgeschlossen, denn über alles ist Gott eben dadurch, daß er aller Dinge mächtig ist, andrerseits aber ausgesagt, daß

*) Knapp Scr. var. arg. 44 ff. Wenn die alten DD. sagen: Dextra Dei non est certus aliquis locus, sed omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram replet, so ist zwar beides an sich richtig, aber unmittelbar liegt keines von beiden in dem biblischen Ausdruck. Denn er hat gar keine lokale Beziehung, weder so, daß er eine Beschränkung auf den Raum aussagt, noch daß er sie negiert. Und ebensowenig ist hier δεξιά = Macht Gottes, sondern es ist die bildliche Bezeichnung eines Verhältnisses zu Gott, welches den oben angegebenen Gedanken versinnlicht. [Vgl. Frank a. a. O. II, S. 215, wo es u. a. heißt: es handelt sich dabei (bei dem Sitzen zur R. Gs.) um Anteilnahme an der göttlichen Herrscherstellung auf Grund des vollbrachten Erlösungswerks und zum Zwecke der aktuellen Herstellung einer Menschheit Gottes.]

Christus mit Gott das All beherrsche*). Eben dies: die Teilnahme an der göttlichen Macht und Weltherrschaft bezeichnet der Ausdruck. Dies erhellt schon aus dem Psalme, dem er entnommen ist, es erhellt aus Matth. 28, 18, wo das Wort des Erlösers: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden", dasselbe begrifflich aussagt, was das Sitzen zur Rechten bildlich (vgl. Joh. 13, 3); es erhellt aus ApG. 2, 36, wo Petrus aus dem angeführten Psalmwort den Schluß zieht: ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε. Wie weit diese Macht reiche, zeigt außer Matth. 28, 18 insbesondere Eph. 1, 20—22. 1 Petr. 3, 21. 22; denn wenn es dort, im Ephbr. heißt, daß er über alle irdischen Gewalten und über alles, was in dem gegenwärtigen und künftigen Aeon Namen hat, gesetzt sei, so ist damit ausgesprochen, daß es schlechterdings nichts gibt, das ihm nicht untergeben wäre. Wie er über alles ist, so hat er auch alles zu Füßen, V. 22. Das Gebiet seiner Macht ist also dem des Vaters völlig gleich; er selbst ὁ παντοκράτωρ Offb. 1, 8, der Allmächtige, φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ Hebr. 1, 3. [Und es dürfte dabei nach Stellen wie Röm. 8, 34. Hebr. 1, 3. 8, 1. 12, 2, wo sein Sitzen zur Rechten Gottes in unmittelbare Beziehung zu dem von ihm vollbrachten Werk der Erlösung gesetzt wird, nur festzuhalten sein, daß seine Teilnahme an der göttlichen Herrschaft ihre besondere Abzweckung findet in der Zueignung der Erlösung an die Welt, wie oben im §. angedeutet ist.]

Hiemit ist der Inhalt unsers §. und insonderheit dessen Aussage

---

*) Vortrefflich Luther Bd. 30, 65: „Wo Gott und was Gottes Rechte ist und heißt, da ist Christus, des Menschen Sohn. Das will auch Christus, so oft er im Evangelio bekennt, daß ihm alles sei übergeben vom Vater und alles unter seine Füße gethan, d. i. er ist zur Rechten Gottes, welches nichts anders ist, denn daß er auch als ein Mensch über alle Dinge ist, alle Dinge unter sich hat und darüber regiert. Darum muß er auch nahe dabei, darinnen und darum sein, alles in Händen haben u. s. w. — Sitzen zur Rechten ist so viel als regieren und Macht haben über alles. Soll er Macht haben und regieren, muß er freilich auch da sein gegenwärtig und wesentlich durch die rechte Hand Gottes, die allenthalben ist." Vergl. Luther's Erklärung zu Psalm 110: „Setze dich zu meiner Rechten; das heißt je mit einem Wort hoch gehoben und zum herrlichen Könige gesetzt, nicht über das Schloß zu Jerusalem, noch Kaisertum zu Babylon, Rom oder Konstantinopel, oder den ganzen Erdboden, welches wäre je eine große Macht, ja, auch nicht über den Himmel, Sterne, und alles, was man mit Augen sehen kann; sondern noch viel höher und weiter: Setze dich (spricht er), neben mich auf den hohen Stuhl, da ich sitze, und sei mir gleich. Denn das heißt er neben ihm sitzen, nicht zu Füßen, sondern zur Rechten, das ist, in dieselbige Majestät und Gewalt, die da heißt eine göttliche Gewalt." Gute Bemerkungen darüber findet man bei H. G. Hasse: Das Leben des verklärten Erlösers 1854. S. 130.

über die Allmacht und Allgegenwart des verherrlichten Gottmenschen bewiesen. Denn die Allwissenheit ist in der Weltregierung selbstverständlich mitbegriffen, vielleicht durch die sieben Augen des Lammes, Offb. 5, 6 angedeutet.

Das Verhältnis seiner Wirksamkeit zu der des Vaters endlich erhellt aus der Vergleichung der Stellen: Ps. 110. Eph. 1, 20—22; 1 Kor. 11, 3 mit Eph. 4, 10 ff. 1 Kor. 8, 6. 1 Kor. 15, 25–28.

Auch Luther hebt den Unterschied beiderlei Regiments hervor, wenn er zu 1 Kor. 15, 28 bemerkt: „Das scheinen eitel dunkele Wort, ist aber alles, wie ich gesagt habe, dahin geredt, daß er einen Unterschied setze des Reichs Gottes und Christi, wiewohl es doch an ihm selbst einerlei Reich ist. Aber darum heißet es jetzt Christi, daß wir hier darin leben im Glauben, und nicht ihn leiblich sehen noch hören, wie man einen weltlichen König siehet vor Augen sitzen in seinem Reich, mit der königlichen Krone und großen, herrlichen Pracht. Denn es ist noch nicht offenbar, was wir an ihm haben, und durch das Evangelium, Sakrament und Glauben erlangen sollen. . . Darnach aber wird's heißen Gottes Reich, wenn es nicht mehr verborgen, sondern vor allen Kreaturen offenbar werden und der Glaube aufhören soll; welches er heißt, das Reich dem Vater überantworten, das ist, uns und seine ganze Christenheit offenbarlich darstellen vor dem Vater, in die ewige Klarheit und Herrlichkeit, daß er selbst regiere ohne allen Deckel" (Bd. 51, S. 181).

Was den kirchlichen Konsensus betrifft, so haben wir hier außer den Zeugnissen der BB. §. 40, insofern die ganze Lehre Luther's für uns, als uns alles das, was er von der Gegenwärtigkeit, Macht und Freiheit Christi überhaupt sagt, von dem Erhöheten gilt. Und in der That war ja auch sein Blick, wie wir bereits bemerkten, vorzugsweise auf den gegenwärtigen Christus gerichtet — der Unterschied liegt nur in der Art, wie er das Verhältnis seines irdischen Lebensstandes zu dem jetzigen gewöhnlich bestimmt. Auch mit der späteren kirchlichen Lehre finden wir uns über den Zustand des Erhöheten im völligen Einklang, weshalb wir uns mit Verweisung auf §. 47 der näheren Nachweisung überheben. Aber darin unterscheiden wir uns von ihr, daß wir als das Subjekt der Erhöhung (subjectum quo) die ganze Person Christi betrachten, und den Akt der Erhöhung selbst als den Wiedereintritt dieser Person in den Besitz der vollen Gottesherrlichkeit bezeichnen. Dort heißt es dagegen: Christus secundum humanam naturam ingressus est in plenariam et manifestariam usurpationem ejus gloriae, quam ab initio unionis habuit (Chemnitz), oder exaltatio consistit in status servilis depositione ac in plenaria atque universali majestatis divinae, in unione personali acceptae et in exinanitione possessae, usurpatione (Quenstedt). An dieser verschiedenen Bestimmung des subjectum quo,

und an diesem Unterschied von Besitz und Gebrauch hängt hier die Differenz; sie bezieht sich also auf den Akt der exaltatio. — Doch mindert sich selbst diese Differenz noch um ein Bedeutendes durch den Ausdruck der Konkordienformel: Christus ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem secundum assumtam humanam naturam evectus est, und durch das Schwanken der DD., wenn es sich darum handelt den Unterschied genau zu bezeichnen zwischen dem, was Christo an göttlicher Herrlichkeit durch die Menschwerdung und durch die Erhebung zur Rechten Gottes zugeflossen sei. In dieser Hinsicht könnten wir ganze Reihen von Stellen anführen, die ganz dem entsprechen, was wir über das Letztere aufgestellt haben. Vergl. z. B. die schöne Ausführung in der Predigt des Bremer Simon Musäus über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, vom Jahr 1561: „Daß Christus durch seine Himmelfahrt seinen Leib und Blut gen Himmel genommen, bekennen wir gerne; daß er's droben im Himmel verschlossen halte und nicht mehr auf Erden austeilen könne, nehmen wir keineswegs an; denn damit würden wir verneinen den Artikel unseres Glaubens von seinem Sitzen und Erhöhung zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters, dadurch er mit seinem Leibe und Blute sein kann, wo er will, beide im Himmel und auf Erden, wie S. Paulus Eph. 1 saget: Er hat ihn gesetzt ꝛc., item Eph. 4: Er ist gefahren über alle Himmel ꝛc. — Zum Wahrzeichen des erscheinet er in seiner Menschheit auf Erden, nach der Himmelfahrt dem heiligen Stephano, ApG. 7; item S. Paulus 1 Cor. 15 rühmet auch, daß er ihn leiblich nach der Himmelfahrt gesehen habe ꝛc. . . . Ebensoviel gilt auch der Grund, den sie nehmen aus den Sprüchen von dem Gang Christi zum Vater und von seiner Wiederkunft, als Joh. 16.: Ich verlasse die Welt ꝛc., und 1 Kor. 11: Verkündiget den Tod des Herrn ꝛc. Daraus schließen die Sakramentierer: ist Christus aus dieser Welt gegangen und will am jüngsten Tage wiederkommen, so muß er jetzt nicht gegenwärtig hie sein. Antwort: Diese Sprüche von seinem Weggang und Wiederkunft schließen nicht aus seine leibliche Gegenwärtigkeit, welche er selber ausdrücklich bestätiget Matth. 18,. 20, sondern unterscheiden allein die ungleiche Weise, daß er vor seinem Leiden anders, und am jüngsten Tage anders, und jetzt auch anders bei uns sei. Vor seinem Leiden hat er des natürlichen Lebens gebraucht, mit Essen und Trinken, Leiden und Sterben. Solche Weise hat durch seine Auferstehung aufgehört und ist nicht mehr also in der Welt, wie er selbst sagt Luk. 24: Das sind die Reden, die ich zu euch sagte, da ich noch bei euch war. Hier redet er klärlich als einer, der nicht mehr in der Welt ist, und war doch so gar gegenwärtig in der Welt, daß er sich auch mit seinem Leibe tasten und begreifen ließ; das ist: Er war zwar da, aber nicht mehr sterblicher Weise wie vor; eben also ist er zwar auch jetzt gegenwärtig auf Erden

bei uns, aber anders denn er sein wird am jüngsten Tage. Denn daselbst wird er sichtbar und majestätisch sein, der jetzt unsichtbar ist und mit seiner Kirche schwach scheinet." Selbst bei Luther hat es zuweilen, do wo er rein exegetisch verfährt, wie in der Auslegung zu Ps. 8 u. 110 den Anschein, als gründe er die Lehre von der communicatio idiomatum auf die Erhöhung, obwohl sie ihm schon mit der unio hypostatica völlig gegeben ist.

Auch darin haben wir die kirchliche Lehre für uns, daß wir das Hauptgewicht auf die Freiheit der Gegenwart des verherrlichten Menschensohnes legen; denn nicht nur ist darin alles weitere schon mitenthalten, sondern sie hat für den lutherischen Glauben das tiefste praktische Interesse. Durch alle Lieder und Gebete unserer Kirche klingt es hindurch, ihr ganzer Kultus ruht auf der Ueberzeugung, daß Christus seiner Gemeinde persönlich zugegen ist, ganz und ungeteilt, in seiner geistleiblichen Wesenheit, nicht minder da, wo er sich durch seinen Geist an ihr bezeugt, als da, wo er ihr seinen Leib im Sakrament mitteilt, beidemale derselbe; der Unterschied liegt nur in der Art seiner Bethätigung, nicht in der Gegenwärtigkeit.

So weit sind alle älteren Lehrer unserer Kirche eins, ob sie wohl die Lehre etwas anders begründen als wir. Denn sie leiten sie nicht davon ab, daß Christi Leib durch die Auferstehung verklärt worden ist, sondern von der illokalen Seinsweise, die ihm neben der natürlichen schon kraft der unio hypostatica eignet. Dabei ist aber ihre Meinung durchaus nicht, wie man ihnen häufig aus Unkenntnis aufgebürdet hat, als ob der Leib des Erlösers sich gleichsam aufgelöst habe und in's allgemeine verschwommen sei. Sagt doch Luther (Bd. 51, S. 247) zu 1 Kor. 15, 45: Also lerne hier die Wort beide, natürlich und geistlich, recht und unterschiedlich verstehen nach der Schrift Weise, nicht also, daß der Leib zu unterscheiden sei von der Seele (wie wir thun auf unsere Weise, wenn wir das Wort Geist oder geistlich hören), sondern also, daß auch der Leib muß Geist werden oder geistlich leben; wie wir bereits jetzt angefangen haben durch die Taufe, daher wir nach der Seele geistlich leben, und Gott auch den Leib für geistlich ansiehet und rechnet, ohne daß er muß gar seinen Abschied haben von diesem zeitlichen Leben, daß er vollend ganz neu und geistlich werde, und lebe allein von und durch den Geist. Also ist unser Herr Christus, der ander Adam, gemacht in das geistliche Leben durch die Auferstehung, daß er nicht mehr so lebet der leiblichen Notdurft, als da er auf Erden ging, und doch einen rechten wahrhaftigen Leib hat, mit Fleisch und Blut, wie er sich seinen Jüngern erzeiget hat, und hat für seine Person ausgericht das himmlische, geistliche Leben, auf daß er's auch in uns anfahe und auf jenen Tag gar vollbringe, wie S. Paulus weiter zeigen wird." — Auch Brenz verwahrt sich ausdrücklich

gegen jene Meinung, und die Tübinger bezeichnen ganz bestimmt den Auferstehungsleib des Herrn, sofern er Typus des unsrigen ist, als endlich und begrenzt. Aber davon unterscheiden sie dann noch die gloria infinita, in cujus consortium humana natura per unionem in persona Verbi assumta est, und auf diese gründen sie die Allgegenwart, wie während des Standes der Erniedrigung, so in dem der Erhöhung. Am klarsten Oetinger, der hierin der alten Tradition seiner Kirche folgt, Idea vitae §. 119: „Obwohl Christus mit seinem Leibe über alle Himmel hinaufgestiegen ist, so dürfen doch über seiner Allgegenwart die Arten des Gegenwärtigseins nicht vermengt werden, welche der menschlichen Natur entweder durch den Actus der Natur oder der Person zukommen. In ersterer Beziehung befindet er sich nach seinem gegenwärtigen Stand in einem gewissen ποῦ, doch nicht in einer räumlichen, sondern über Zeit und Ort erhabenen, immerhin aber durch die Grenzen seiner Wesenheit eingeschlossenen Umschreibung, mithin in einer Begrenzung, wie sie auch bei den andern verklärten Leibern der Seligen stattfindet. In der andern Hinsicht ist Christus kraft der persönlichen Einigung und der mitgeteilten Herrlichkeit und göttlichen Majestät überall, allen Kreaturen gegenwärtig, nicht weniger als der λόγος selbst" (S. 263).

Für uns bedarf es dieser Unterscheidung nicht; denn die Verklärung ist uns eben der Uebergang in jene Seinsweise, welche die a. DD. schon mit der Menschwerdung eintreten lassen.

Abweisen müssen wir endlich auch hier wieder wie oben den Unterschied zwischen Logosoffenbarung und Christusoffenbarung, den Martensen selbst in die Erhöhung hineinträgt, indem er auch hier die Allgegenwart des Logos von der Gegenwart Christi, die er selbst als überweltliche bestimmt, unterscheidet (S. 367), wogegen mit Recht Hofmann: „Die Schrift kennt kein anderes Sein des Sohnes Gottes, nachdem er einmal Mensch geworden, als das menschliche." [Jener von Martensen statuierte Unterschied zwischen Logosoffenbarung und Christusoffenbarung ist in geistvoller und bedeutsamer Weise von Rocholl in seiner Schrift über die Realpräsenz (Gütersloh 1875) erneuert worden. Nach ihm ist auf jede absolute Ubiquität, sei es im Stande der Erniedrigung oder in dem der Erhöhung zu verzichten, wohl aber lehrt die Schrift nicht bloß eine eucharistische, sondern eine dauernde gottmenschliche Gegenwart des Erhöhten bei den Seinen auf Erden, und den vollen Ausdruck dafür bietet nur das luther. Bekenntnis, während die reformierte Theologie eine wirkliche Gegenwart nur der göttlichen Natur des Herrn kennt, der als Gottmensch in einem jenseitigen Sein, in örtlicher Entfernung von der Erde gedacht wird, und genau ebenso die herrschende römische Theologie die menschliche Natur des Herrn als im Jenseits abwesend setzt und nur eine Multilokation des Gottmenschen im Sakrament annimmt, welche durch einen

jedesmaligen Wunderakt ermöglicht wird. Die gottmenschliche Gegenwart des Herrn nun ist nicht als eine ruhende, sondern als eine vom Willen abhängige zu begreifen, sie ist eine werdende und vollzieht sich in konzentrischen Kreisen je nach der gesteigerten Empfänglichkeit derselben. Indem sie sich auf den weitesten, den kosmischen Kreis bezieht, ist sie allgemeine operative Assistenz, nicht essentielle Adiastasie, sondern virtuelle Energie; tritt sie in den engeren Kreis der Menschheit und Kirche ein, so ist sie dynamische Beiwohnung und organische Einwohnung, ihr Charakter ist nicht mehr nur allgemeiner Assistenz, sondern Adessenz und sodann Inexistenz. Darüber hinaus aber gibt es noch ein Gebiet speziellster Präsenz des Gottmenschen innerhalb der himmlichen Herrlichkeit, des Kreises der Lebensvollendung; hier ist die Gegenwart essentielle Durchwohnung. „Aber die Bewegung des Ganzen geht darauf, auch die äußeren Kreise zu Stätten der erfüllenden Realpräsenz zu machen, und endlich wird der Herr in völliger Gegenwart nach der Empfänglichkeit des Einzelnen dieses All zum Tempelleib und zum Gefäß der Fülle seiner Herrlichkeit gestaltet haben, so daß dieses All, dem er als Mensch verwandt, nun essentiell von ihm erfüllt ist, Eph. 1, 23." Der Gottmensch hat also eine vielgegliederte Gegenwart; seine Substanz ist von solcher Freiheit und Umfassungskraft, daß er eine mehrfache Realpräsenz haben kann. — Rocholl will mit dieser Fassung der Sache dem Bedenken entgegentreten, welche von römischer und reformierter Seite gegen die lutherische Lehre von der Realpräsenz des erhöhten Gottmenschen geltend gemacht worden sind, und er bietet seine Anschauungen in großem Zusammenhang und entwickelt sie von bestimmten spekulativen Grundanschauungen aus. Gewiß hat der Gedanke einer nicht überall gleichen, sondern verschiedenartigen Gegenwart des Herrn viel Ansprechendes und zeigt gewisse Berührungspunkte mit der Art, wie oben der Unterschied der göttlichen Eigenschaften im Vater und im Gottmenschen dargestellt wurde. (Vgl. auch Kübel, Lehrsystem S. 254). Wenn aber die Dogmatik sich von dem Interesse des Glaubenslebens selbst leiten lassen soll, so bedarf es noch der Erörterung, wie weit dieses eine solche Umgestaltung der bisherigen Lehrweise fordert. „Es genügt, daß des Herrn Gegenwart seinem Liebeswillen unterstellt sei." (Dorner)]

§. 46.

Bevor wir dazu fortgehen, haben wir noch rückwärts blickend das Verhältnis des Menschgewordenen zur Trinität (und zur Welt) zu erörtern. Und zwar haben wir dabei sowohl auf den Akt der Menschwerdung, als auf die Person des Gottmenschen, als auf die Lebensgeschichte desselben in den beiden Stadien zu reflektieren. Es handelt sich bei jedem dieser drei Punkte um den Nachweis, daß das

immanente Verhältnis der drei Personen zu einander durch das Menschgewordensein des Sohnes keine Unterbrechung erlitten habe; bei dem ersten Punkte insonderheit um die Frage: wie denn eine Person der göttlichen Trias in die Menschheit habe eingehen können, um fortan in menschlicher Weise zu existieren, ohne daß entweder auch die beiden andern Mensch geworden seien, oder die menschgewordene aus dem Konsortium der Trinität ausgeschieden sei — ein Problem, welches vielleicht durch unsere Fassung noch erschwert wird.

Diese Fragen haben für uns nicht den Sinn, als ob von ihrer Lösung die Gewißheit der Thatsache, um die es sich handelt, abhienge; diese steht vielmehr im voraus fest, ergibt sich auch aus unserer Darlegung von selbst. Denn wenn die Menschwerdung, in dem ewigen Willen des Dreieinigen urständend, selbst ein trinitarischer Akt ist, an dem sich Vater, Sohn und heiliger Geist, je in ihrer Weise, beteiligten (§. 36), wenn ferner die Person des Menschgewordenen der wirkliche, konkrete Bestand dieses Aktes (§. 41), und ihr ganzes Leben nichts anderes, als die Aus- und Durchführung jenes ewigen Ratschlusses ist, so folgt, daß das Verhältnis der drei zu einander sich durch alle diese Momente hindurch erhalten habe und erhalte; denn es bewährt sich in ihnen. Auch als der menschgewordene, sahen wir, hat der Sohn nicht aufgehört, wesentlich mit dem Vater eins zu sein; mit dem Vater wesenseins ist er es aber selbstverständlich auch mit dem heil. Geiste, und sohin hat die immanente Trinität eine Störung oder Unterbrechung ihrer Lebensbewegung nicht erlitten, was ohnehin als unmöglich gedacht werden muß. Das steht für uns im voraus fest.

Mit dieser Voraussetzung treten wir an die bezeichneten Probleme heran. Sie weisen sämtlich in das innere Wesen der Trias hinein, aus dem sie allein, wenn auch nur annäherungsweise, gelöst werden können. Da müssen wir uns denn zuvörderst erinnern, daß in Gott Wesen und Wille nicht verschieden, und deßhalb die trinitarischen Relationen nicht wie starre, unbewegliche Existenzformen zu denken sind, sondern als lebendige, persönliche Positionen, als die Selbstbestimmungen des Einen absoluten (wesenhaften) Willens, der sich selber dreifach will und setzt: als Vater, Sohn und Geist. Weil sie dies sind, begründen sie einen realen Unterschied, den Unterschied einer wirklichen selbständigen Existenzform, der in der Willens-Wesenseinheit der drei Personen wurzelt, und in einer dreifachen Bewußtseinsgestalt seine (innere) Erscheinung hat. Schon von hier

aus läßt es sich einigermaßen begreifen, wie dieses an sich seiende Verhältnis in einen noch so tiefen Unterschied eingehen und darin bis zur Ungleichheit mit sich selbst fortgehen könne, ohne darum sich aufzugeben; denn wie tief auch diese Unterschiede seien, sie gehen doch über das, was die Hypostasen innerlich und wesentlich verbindet, nicht hinaus. Die Willenseinheit bleibt immer das Uebergreifende über alle jene Zuständlichkeiten und Bestimmungen, das bestimmende und darum auch zusammenhaltende Prinzip derselben; in der Willenseinheit aber erhält sich die Wesenseinheit, weil Wille und Wesen in Gott nicht verschieden sind. Was wir oben (S. 448 f.) in spezieller Beziehung auf den Sohn sagten, das gilt von der ganzen Trinität.

Wenden wir dies nun auf die einzelnen fraglichen Punkte an.

Das Erste ist die Frage: warum, indem Eine Person der Trinität Mensch wird, es damit nicht auch die andern werden vermöge der wesentlichen Einheit mit ihr? Daß gerade der Sohn es geworden ist, dafür haben wir bereits oben in seiner immanenten trinitarischen Stellung den Grund nachgewiesen (§. 36). In dem trinitarischen Verhältnis des Sohnes zum Vater aber ist das Moment des Unterschiedes am stärksten ausgeprägt. Denn wie der Vater sich ewig als Grund seiner selbst will und weiß, so ist es die hypostatische Eigentümlichkeit des Sohnes, vom Vater als dessen anderes Ich gewollt zu sein, und sich selbst als von ihm bedingt zu wollen und zu wissen. Indem er nun in die menschliche Seinsweise eingeht, setzt sich darin dieses Verhältnis der Dependenz von dem Vater fort; es gibt sich eine zeitgeschichtliche Gestalt, in welcher der Vater stets dem Sohne gegenüber sich als den bedingenden, der Sohn sich als den vom Vater bedingten will und weiß. In eine solche Stellung einzugehen, wäre für den Vater ein innerer Widerspruch, eine Negation seiner hypostatischen Priorität, eine Aufhebung dessen, was ihn zum Vater macht; er kann daher ohnerachtet seiner wesentlichen Einheit mit dem Sohne doch nie das Bewußtsein des Menschseins mit ihm teilen, auch dann nicht, wenn dieses in die Gottesherrlichkeit verklärt ist, denn auch so ist es noch das Bedingte, das Abhängige, das Gotte zum Organ dient. Diese Schranke bleibt also immer zwischen beiden, zwischen dem Vater und dem menschgewordenen Sohne; sie kann sich nie aufheben, weil sie in dem absoluten Bewußtsein des ersteren, als des Prinzips des Sohnes, begründet ist. Und ähnlich verhält es sich hinsichtlich des heil. Geistes. Denn obwohl dieser trinitarisch vom Vater und vom Sohne ausgeht, so

ist doch das Moment des Unterschiedes weniger stark bei ihm, weil er die objektive Einheit beider ist. Auch er kann daher mit seinem Bewußtsein nie in jener Bewußtseinsform aufgehen, welche dem Sohne als dem menschgewordenen eignet; denn das hieße mit dem hypostatischen Unterschiede von ihm auch den vom Vater aufgeben, was eine innere Unmöglichkeit wäre. Damit scheint die erste der obigen Fragen, welche jedenfalls die schwierigste ist, beantwortet, die Frage: wie denn Eine Person der Trias habe Mensch werden können, ohne daß damit auch die andern es werden. — Dagegen bedarf es keines weitern Nachweises dafür, daß die menschgewordene nicht aus dem Konsortium der Trinität ausgeschieden sei; denn dies ist schon vollständig in dem Satz unseres §. 41 erwiesen: daß der Sohn auch als Mensch Gott und deshalb mit dem Vater und dem heil. Geist wesentlich eins geblieben ist. Mit der Menschwerdung hat sich also weder der Unterschied noch die Einheit der Drei aufgelöst.

Wohl aber, und das ist das andere, hat ihr inneres Verhältnis eine Modifikation erfahren. Denn indem der Sohn Mensch wird, tritt die menschliche Natur, die er in die persönliche Einheit mit sich aufnimmt, in die innerste Tiefe des trinitarischen Wissens und Lebens ein, das Menschsein wird ein Moment des innergöttlichen Verhältnisses, der Sohn als Gottmensch Glied der heiligen Trias, und der Wechselverkehr zwischen den drei Personen zu einem Verkehr des Vaters mit dem Menschen Jesus im heiligen Geiste. Der Vater schaut und liebt auch in dem Menschgewordenen das Ebenbild seines Wesens, in dem Jesuskinde wie in dem gekreuzigten Christus seinen eingeborenen Sohn, sein anderes Ich, und der heilige Geist eignet wie dem Vater, so auch dem verherrlichten Menschensohne. Die immanente Lebensbewegung der drei Personen ist nunmehr gewissermaßen eine göttlich-menschliche geworden; denn wenn auch der Sohn, im Unterschied von den beiden andern, der Gottmensch bleibt, er steht doch eben als dieser in der ungeteilten Einheit seiner Person mit ihnen in der Gemeinschaft des göttlichen Wollens, Schauens, Liebens, und vollzieht sich daher jetzt die ganze trinitarische Thätigkeit immerzu vom Vater durch den menschgewordenen Sohn im heiligen Geist. So tief ist in der Person Christi die Menschheit in den innern Kreis der Trinität hereingenommen — und zwar nicht auf vorübergehende Weise, sondern für immer. Denn der Sohn bleibt ewig Mensch.

Es wird kaum einen andern Gedanken von solcher Tragweite geben, als diesen: daß Gott in Christo ewig als Mensch existiert,

das Menschsein also die bleibende Existenzform für Gott den Sohn geworden ist. Zunächst hat er etwas überraschendes, befremdliches. Es scheint damit eine Veränderung für die Gottheit selbst einzutreten. Indessen dieser Schein verschwindet, wenn wir erwägen, daß die Menschwerdung, obwohl ein zeitgeschichtliches Faktum, auf einem vorzeitlichen, d. h. außerzeitlichen Ratschluß des ewigen Gottes beruht, mithin Inhalt seiner ewigen Anschauung, seines ewigen Wollens und Denkens ist. Es ereignet sich damit für ihn so wenig ein Neues, als durch die Schöpfung der Welt in einem bestimmten Zeitmoment; und umgewandt, so wenig aus letzterer Thatsache folgt, daß die Welt vor ihrem wirklichen Dasein in dem Geiste Gottes (als ideale Welt) präexistiert habe (§. 18), so wenig folgt aus jener, daß das Menschsein schon vor dem Akt der Menschwerdung ein Moment des innergöttlichen trinitarischen Lebens gewesen sei. Wir können nur so sagen: Wie der ewige Gott die Welt und mit ihr die Zeit schon mit Hinsicht auf die Menschwerdung geschaffen hat (§. 22), so ist auch diese für ihn ein ewig Gegenwärtiges. — Dagegen aber eröffnet sich uns in jenem Gedanken ein tiefer Blick, sowohl rückwärts in das Wesen der Menschheit, als vorwärts in die Bedeutung der Person des Mittlers für das Werk der Heilsvermittlung. Rückwärts nämlich bestätigt sich uns damit nicht nur, sondern verstärkt sich noch, was wir von der Gottverwandtschaft des Menschen sagten; er muß in der That unter allen Kreaturen Gotte am nächsten stehen, er muß seiner Natur nach für die volle Mitteilung der Gottesherrlichkeit befähigt, er muß das Organ sein, in welches die ganze Fülle der göttlichen Liebe sich ergießen und durch welches sie sich auf adäquate Weise bethätigen kann; sonst ließe sich wenigstens nicht denken, wie Gott die menschliche Natur sich zur bleibenden Existenzform angeeignet habe. Andrerseits zeigt sich von hier aus, wie schon in der Person Christi die Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit hergestellt sei, und wie eben deshalb seiner ganzen Thätigkeit eine mittlerische Bedeutung zukommen müsse. Denn alles, was er zum Heil der Welt thut, das erscheint nunmehr als ein obwohl wahrhaft geschichtlicher doch zugleich innergöttlicher Vorgang, als ein Vorgang zwischen dem Vater und zwischen dem Sohn, der ebenso Glied der heil. Trias als Glied unseres Geschlechtes, als dieser aber der Vertreter desselben vor Gott ist; es wird sein Thun und Leiden zu einer Geschichte, die uns nicht bloß angeht, sondern die für uns, ja an unserer Statt vorgeht, und die deshalb auch ganz uns angehört. Hier gründet die

stellvertretende Kraft des Leidens und Sterbens Christi im Stande der Niedrigkeit und seiner Vertretung im Stande der Erhöhung, hier die Hoffnung der Gemeinde auf die schließliche Verklärung in die gottmenschliche Herrlichkeit ihres Herrn.

In dieser Geschichte aber, das ist das Dritte, bewegt sich das trinitarische Verhältnis zum Behuf der Heilsvermittlung in die Zeit hinein und durch sie hindurch. Der ewige Ausgang des Sohnes vom Vater wird zur zeitlichen Eingeburt in die Menschheit, die immanente Hingabe des Sohnes an den Vater gestaltet sich zur geschichtlichen Unterordnung unter den Vater, die Unterordnung schreitet bis zur Ungleichheit mit ihm fort, die Erniedrigung vertieft sich bis in die Tiefen menschlicher Beschränktheit, menschlichen Todesschmerzes, bis in die Nacht der Gottverlassenheit und des Grabes hinein. Sich selbst, sein gottmenschliches Leben, gibt der Christus dahin, um durch solche Selbsthingabe hindurch zu gottgleicher Herrlichkeit verklärt zu werden. Aber es ist nun auch schon vollends klar, daß selbst in dieser äußersten Entäußerung und Gottesferne das Band der trinitarischen Einheit sich nicht aufgelöst habe, nicht habe auflösen können. Denn wie alle diese Momente Willensthaten des menschgewordenen Sohnes sind, so sind es zugleich Willensbestimmungen des Vaters, die sich darin erfüllen unter der Mitwirkung des heil. Geistes, es sind Vorgänge zwischen den drei Personen der Gottheit, Akte ihres gegenseitigen Wollens und Liebens, in welchen mithin ihr gegenseitiges Verhältnis sich so wenig aufhebt, daß es sich vielmehr darin vollzieht, sich bethätigt zum Zweck der Heilsbeschaffung, zur Ausführung des den Dreien gemeinsamen Ratschlusses der Welterlösung. Gerade an den Punkten, welche die Einheit wirklich zu durchbrechen scheinen, tritt dies am stärksten hervor, sie sind die schlagendsten Beweise dafür, daß das trinitarische Verhältnis dem geschichtlichen immanent bleibt, als dessen währender Grund (S. 473). Es setzt sich darin nicht nur fort, es erweist sich als das bestimmende Prinzip (bezüglich des Standes der Erhöhung versteht sich dies von selbst). So schwindet auch jeder Schein einer Unterbrechung der „goldenen Kette", und es bleibt nur eines unerklärlich: die unendliche Tiefe und Höhe der göttlichen Liebe, die um des Menschen, um des Sünders willen diese Geschichte eingeht. Dafür aber gibt es keine Erklärung, sondern nur dankbare Anbetung.

Die Schrift bezeugt den Inhalt dieses §. unmittelbar, sofern sie das als Thatsache ausspricht, wofür wir eine Erklärung suchen, vgl. die Stellen

zu §. 36 mit Joh. 5, 17. 19. — Wie wenig die Älteren auf die Probleme, um die es sich hier handelt, eingegangen sind, wurde S. 359 f. bemerkt. Luther hat die Schwierigkeit des ersten und letzten am tiefsten gefühlt: „Wie ist's möglich, fragt er, daß allein der Sohn sei Mensch worden, nicht der Vater noch der heilige Geist, so doch die drei Personen nichts anders sind, denn der einige Gott im allereinigsten Wesen und Natur der einigen Gottheit?" Und weiter: „Wie ist es zugegangen, daß Gott stirbt, und ist doch nicht Gott der Vater oder der heilige Geist, sondern Gott der Sohn, die andere Person in der Gottheit, der ist gestorben und auferstanden, und sind doch nicht drei Götter, sondern Ein allmächtiger Gott? Das wollen wir sparen bis in jenes Leben, da werden wir es in dem Spiegel der heil. Dreifaltigkeit oder Gottheit von Angesicht zu Angesicht sehen. Hier aber wollen wir schlecht, recht und einfältig dem Worte glauben und vertrauen; weiter können wir's nicht bringen" Bd. 32, 414. Bd. 35, 96. 46, 42.

Dagegen aber spricht er sich über die Ehre die der Menschheit in Christo zu Teil geworden, zu Psalm 110 also aus: „Wiewohl David dies fleischliche Vorteil hat, daß Christus leiblich von ihm sollte geboren werden, so haben wir uns doch nichtsdestoweniger zu freuen und zu rühmen der gemeinen Ehre und Herrlichkeit, welcher wir ebensowohl als David teilhaftig sind, daß eben dieses unseres Fleisches und Blutes, d. i. der menschlichen Natur ein Stück droben im Himmel zur Rechten Gottes sitzt und ebensowohl unser Herr sein will, als Davids und der andern. Denn das ist die unaussprechliche Herrlichkeit und Ehre des menschlichen Geschlechtes, daß es so hoch erhaben wird, nicht schlecht gen Himmel unter die heiligen Engel oder Erzengel, welches doch trefflich große Fürsten und Herren sind, gesetzt, sondern schlecht Gott selbst gleichgesetzt. Wie könnte sich die hohe Majestät tiefer demütigen, denn daß er dies arme Fleisch und Blut also ehret und hebet mit seiner göttlichen Ehre und Gewalt, daß er sich in diese unsere Natur senket und selbst ein Glied wird menschlichen Geschlechtes, welche Ehre auch keinem Engel widerfahren ist. — Daher (sagt David) wir uns rühmen und sagen: Das ist mein Ruhm und Preis, daß ich getauft bin auf diesen Namen und in des Herrn Reich genommen und eingeleibt, der droben in der göttlichen Majestät sitzet, und doch meines Fleisches und Blutes, und wie er selbst sagt, mein Bruder ist."

§. 47.

Hat das trinitarische Verhältnis nach innen hin keine Unterbrechung erlitten, so wird es auch in Beziehung auf die Welt nicht zessiert haben; die Welterhaltung und Weltregierung wird sich un=

unterbrochen vom Vater durch den Sohn im heiligen Geist vollzogen haben. Wäre es anders, so stünde noch immer zu befürchten, der Sohn sei dennoch aus der innern Gemeinschaft mit den beiden andern herausgetreten, weil das Verhalten zur Welt durch das immanente Verhältnis zum Vater und Geist bedingt, nur die Manifestation desselben nach außen ist. Nun aber scheint gerade in unserer obigen Aussage, daß der menschgewordene Sohn im Stande seines Fleischeslebens das Universum weder allmächtig regiert noch allgegenwärtig erfüllt, vielmehr seine ganze Machtübung auf die erlösende Thätigkeit sich beschränkt habe (§. 43) —, in dieser Aussage scheint eine solche Unterbrechung der Beziehung nach außen zu liegen: der Vater, so kann es scheinen, habe eine Zeitlang ohne den Sohn die Welt erhalten und regiert, und so fehle denn hier jenes unveräußerliche Durch.

Allein auch dies ist ein Schein, der nur der äußerlichen Betrachtung dieser Verhältnisse anhaftet; tiefer angesehen, ist die welterlösende Thätigkeit das Zentrum der welterhaltenden und weltregierenden.

Dies zeigt schon die geschichtliche Anschauung dieser göttlichen Akte. Denn daß Gott die Menschheit und um ihretwillen die Welt erhält, nachdem sie die Gemeinschaft mit ihm abgebrochen hat, geschieht allein deshalb, weil er sie in Christo wiederherstellen will, und eben dies ist der Punkt, um den sich auch die Weltregierung bewegt. Die gesammte vorchristliche Einwirkung Gottes nicht bloß auf Israel, sondern auch auf die Heidenwelt ist eine Pädagogie auf Christus. Sie hat ihr Absehen auf die Erfüllung der Zeiten, auf die Menschwerdung des Sohnes, ihren Zweck in der Herbeiführung dieses großen weltgeschichtlichen Wendepunkts, in der Zubereitung der Menschheit auf ihn. Und eben darauf bezieht sich auch die der Zeit nach nachfolgende göttliche Einwirkung auf die Welt, insofern sie die Einführung der Erlösung in die Menschheit, die Hinzuführung der Völker und der Individuen zu ihr, die Ueberwindung der ihr entgegenstehenden Hindernisse bezweckt: es ist das alles Zug des Vaters zum Sohne §. 32. 33. In Wahrheit steht also seine Erscheinung im Fleisch im Zentrum der Geschichte; die Thatsache der Welterlösung bedingt rückwärts bis auf den Anfang und vorwärts bis an's Ende die gesammte Weltregierung: diese hat jene zur Voraussetzung, zum Ziele, und deshalb auch zum verborgenen Inhalt, sie bewegt sich um sie, wie die Peripherie um ihren Mittelpunkt, sie kommt in diesem Faktum zum Abschluß, um von ihm auf's neue

auszugehen. Bereits von hier aus läßt sich einsehen, wie jenes scheinbare Zessieren der weltverwaltenden Thätigkeit des Sohnes, welches die Bedingung seiner weltversöhnenden Thätigkeit war, kein Aufhören seiner Beteiligung an der Weltregierung, vielmehr Mitwirkung an ihr, Mitvollzug derselben gewesen ist. Das „durch den Sohn" fehlt also nicht. So stellt es sich auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung dar.

Indessen die Sache hat eine noch tiefere Seite. Die Thatsache der Welterlösung, der Heilsvermittlung hat die Weltregierung selbst erst vermittelt und ihrer vollen Wahrheit nach ermöglicht. Ersteres, insofern sie die von Gott abgefallene Menschheit erst zum Gegenstand göttlicher Gnade und göttlicher Gnadenwirkungen gemacht hat, oder vielmehr macht, weil sie, obwohl in der Zeit geschehen, doch für den ewigen Gott schon vor Grundlegung der Welt vorhanden ist (vergl. darüber §. 31); letzteres, sofern sie das Reich Gottes in der Welt gestiftet und damit jene Herrschaft Gottes über sie begründet hat, welche die höchste Form der Weltherrschaft ist. Das aber ist die, da Gott nicht bloß äußerlich durch seine Macht die Kreatur sich dienstbar und zum Mittel für seinen Willen macht, sondern innerlich mit seiner Liebe in den Gemütern waltend, sie zur freien und mitwirkenden Kausalität für den Vollzug seines Willens bestimmt; es ist die Herrschaft des Geistes, welche die ethische d. h. die wahre Unterwerfung der Welt unter den heiligen Willen des Schöpfers und damit die Erreichung des Schöpfungszwecks, die Bestimmung der Menschheit, ermöglicht (§. 22). Diese Form der Gottesherrschaft, diese tiefinnerliche Weltherrschaft ist erst durch die Welterlösung begründet. Hier durch den erniedrigten Christus gestiftet, setzt sie sich durch den Erhöheten alle folgenden Zeiten hindurch fort und wirkt, wie wir droben sagten, aus der alten Welt die neue, die wahre Welt Gottes, aus, welche allerdings erst am Ende der Geschichte, als deren reife Frucht, zur sichtbaren Erscheinung kommt. Aber sie hat auch eine rückwirkende Kraft, indem alles, was in der Vorzeit und namentlich in Israel von solcher innerlichen Gottesherrschaft sich findet, auf die noch künftige Thatsache der Heilsvermittlung sich bezieht, dergestalt, daß es außerdem gar nicht wäre. Man kann daher ebenso richtig sagen, daß dieses Zukünftige seinen Schatten rückwärts auf das Alte wirft, als daß es von dem Alten vorgebildet wird. Von da aus wird es nun noch einleuchtender, wie jenes scheinbare Zessieren der weltverwaltenden Thätigkeit des Sohnes nicht nur Mitvollzug der Weltregierung gewesen ist, sondern die

Grundbedingung, die Ermöglichung derselben. Seine Menschwerdung, sein Leben, sein Leiden und Sterben bildet nicht bloß, wie es vorhin erschien, den geschichtlichen Mittelpunkt auf der Linie der welterhaltenden und weltregierenden Thätigkeit Gottes, es ist auch der inneren Bedeutung nach ihr Zentrum, das sie bedingende, ihr inwohnende Prinzip; obwohl geschichtlich das engste, ist es doch das allumfassende und alles bestimmende Moment, welches Welt und Zeit in seinem Schooße trägt.

Diese Thatsache aber, die wir als die Mitte der Zeiten anschauen, ist für die Anschauung des ewigen Gottes ewig vorhanden, weil ewig von ihm gedacht, gewollt, beschlossen und darum auch ewig als vollbracht geschaut. Sub specie aeternitatis betrachtet, verhalten sich Welterhaltung und Weltregierung zu ihr nicht wie Vorher oder Nachher, sondern sie steht in der Mitte, als der beide tragende und bedingende Punkt, als der Grund, auf dem sie ruhen. Denn Gott regiert die abgefallene Welt nur, weil er in Christo ihre Versöhnung mit sich und ihre Wiederbringung zu sich zuvorversehen hat. Abgesehen von dieser geschichtlichen Thatsache, welche schon in den vorzeitlichen Ratschluß der Weltschöpfung mit aufgenommen ist, bliebe die Menschheit sich selbst überlassen, und fiele gottverlassen dem Verderben anheim; mit Hinsicht auf sie trägt und regiert Gott von Anfang an die Welt in Gnaden.

Nicht hat also die trinitarische Beziehung Gottes nach außen hin dadurch eine Unterbrechung erlitten, daß der Sohn in dem Stadium seines Fleischeslebens der Herrschaft über die Welt sich begeben hat, um die Welt zu erlösen, er hat ihr vielmehr gerade dadurch die Beziehung Gottes des Vaters auf sie, unter der sie thatsächlich steht, und durch welche sie allein besteht, vermittelt — allerdings in einem bestimmten Zeitmomente, der aber ewig vor der göttlichen Anschauung liegt. Hier haben wir jenes „durch", welches uns oben zu zessieren schien: die gesamte Thätigkeit des Vaters auf die Welt geht allewege durch das Herz des menschgewordenen Sohnes hindurch.

Den Schriftbeweis für die Beziehung der ganzen Weltregierung auf Christus gibt die Gesammtheit der alttestamentlichen Heilsgeschichte, vergl §. 32; das neue Testament spricht sie in großem Worte aus: *ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* Galat. 4, 4; denn darin ist angedeutet, daß alle vorangehenden Zeiten von Gott auf diesen Moment der Erfüllungsreife hin geordnet sind, in welchem sie erst ihre Erfüllung

finden, und an welchem mithin ihre zuvor noch verhüllte Bedeutung an den Tag kommt. (Vgl. Harleß zu Eph. 1, 10.*) Als einzelne Beispiele können dienen: Daniel Kap. 7. Kap. 9 und Luk. 2, 1—5, wo die von Gott geleitete Bewegung der Weltgeschichte nach ihrem Ziele hin gleichsam der Breite des Raumes nach ersichtlich wird, während die alttestamentliche Weissagung sie nach ihrer Kontinuität durch die Folge der Zeiten hindurch schaut. — Findet nun Gottes ewiger Heilsrat, dessen allmähliche Verwirklichung die Weltgeschichte ist, durch Christus seine volle Erfüllung, so gilt von der menschlichen Selbstbethätigung des ewigen Sohnes nicht minder als von der göttlichen, von der innerweltlichen nicht minder als von der überweltlichen, daß sie Weltregierung ist an seinem Teile. Es ist so, wie Hofmann im Schriftbeweis II, 1 S. 26 sagt: „Im Mutterleibe der Geburt entgegenreifend, als Knabe zunehmend an Leib und Geist, schlafend und wachend, wirkend und leidend ist er mit teilhaft der Weltregierung."

Die göttliche Anschauung des Geschichtlichen, auf welche der Schluß unseres §. Gewicht legt, ist angedeutet 1 Pet. 1, 20. Eph. 1, 4 f. 10. 11. 2 Tim. 1, 9;**) im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre von unseren DD. entwickelt, vergl. §. 33. Am geistvollsten finde ich sie ausgesprochen von Brenz im Syngramma Suevicum p. 183, wo es sich um das verschiedene Verhältnis handelt, in welchem die Gläubigen des alten und neuen Testamentes zum Heil in Christo überhaupt und zu den christlichen Sakramenten insbesondere stehen: der Gegenstand ihres Glaubens, heißt es, ist wesentlich dasselbe Objekt, aber die Art, wie es präsent und offenbar ist, ist eine verschiedene. In der geistlichen, göttlichen Welt gebe es keinen Unterschied der Zeiten, Gott schaue alles, Vergangenes und Gegenwärtiges, wie in Einem Moment (Deus omnia etiam futura sibi praesentia videt), vor seinem Auge sei Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung schon vorhanden, schon vollendet gewesen in und mit dem ewigen Ratschluß der Erlösung, und daraus allein lasse es sich erklären, daß auch schon unter dem alten Testamente Sündenvergebung und Rechtfertigung stattgefunden habe. Longe alia ratio est in mundo spirituali atque in hoc carnali mundo, et aliter videt oculus Dei atque oculus carnis, nam in mundo spirituali nihil est praeteritum, nihil futurum, non sunt anni, horae, tempus, sed omnia unum perpetuum et praesentissimum momentum sunt. In hunc sensum e Psal. 90 versus a Petro citatur: *Unus dies apud Dominum perinde est, ut mille anni* etc., oculus enim Dei videt omnia, ut unum mo-

*) [Die durchgängige Beziehung der Weltgeschichte auf den Sohn ist auch der Gedanke des Prologs des Johannesev., vgl. insbes. V. 4. 5. 9. 10., wenn derselbe auch nach einer andern Seite hin dargestellt wird.]

**) [Für die geschichtl. Entwickelung nach dem Erscheinen Christi auf Erden vgl. Stellen wie Matth. 13, 38: ὁ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος, ferner V. 31—33 sowie 24, 14. 28, 18 f. Joh. 10, 16.]

mentum. Hinc Prophetae praeterito pro futuro utentes, ut apud Esa., *cecidit Babylon*, phrasi non hominis, sed Spiritu Dei locuti sunt; oculus vero carnis videt hoc ut futurum, illud ut praesens, istud ut praeteritum. Jam cum universa sive praeterita sive futura a Deo uno momento praesentissimo aspiciuntur, consentaneum erit, incarnationem Christi, passionem, mortem et resurrectionem ejus tunc incepisse, perfecta et consummata fuisse, cum Dominus secum constituerat haec mundo aliquando, pro ratione temporis hujus mundi, declarare ac manifestare, unde Joan. Apoc. 13: Agnus occisus est ab origine mundi. *Quid, occisus est agnus ab origine mundi?* an Christus tunc erat incarnatus? maxime, nisi enim in oculis Dei Adami tempore et Abrahae Christus fuisset incarnatus, passus, glorificatus, Patriarchae nunquam vel a peccatis liberati essent, vel in justitiam vindicati. In oculis Dei, diximus, haec praesentia erant, ac verissime perfecta consummataque, non in oculis mundi. Aber, fährt Brenz fort, geschichtlich wirklich und offenbar geworden sei das allerdings erst in der Zeit. Daher die Form der alttestamentl. Offenbarung die des Vorbildes, des andeutenden Zeichens. Aber die Art des Glaubens ist es, daß er sich auch in diese ewige, göttliche Welt erhebt und das Künftige als Gegenwärtiges schaut, ja sich zur Gegenwart macht (fides rem longissime pro captu mundi positam sibi praesentissimam facit et videt). So war auch dem Glauben der Väter das noch künftige und verhüllte Heil (evangelium verbo et facto occultum) gegenwärtig, uns aber: nobis et facto et verbo propositum est. — Die erweiterte Anwendung, die wir demselben Gedanken gaben, rechtfertigt sich von selbst.

Nachdem wir hiemit zum Schluß gelangt sind, ist es nun an der Zeit den kirchlichen Konsensus für unsere Fassung der Person Christi und insbesondere für unsere Lehre von der Selbstentäußerung aus der

Geschichte der lutherischen Christologie.

nachzuweisen.

Warum wir es erst hier thun können, wird sich jetzt klar herausgestellt haben. Es bewegte sich diese Geschichte im Kampf mit großen Gegensätzen durch mehrere Stadien hindurch, und wenn dieser Gang nicht nur ein langsamer, sondern ein mühsamer und schwerer war, so dürfen wir nicht vergessen, daß unsere Kirche das Dogma in seiner Tiefe gefaßt, und eben damit einen unendlich schwierigen Gedankengehalt zur Verarbeitung überkommen hatte. Auch die häufig sehr scholastische Form, in welcher sie dies that, soll uns nicht hindern, die Bedeutung dieser gewaltigen Gedankenarbeit, die auf dem Glauben an den lebendigen Christus ruht, zu würdigen. Sie läßt sich ohne mannigfaltige Wiederholungen nicht

darstellen, wie jedermann weiß, der die überreiche Literatur, die sie produziert hat, nur einigermaßen kennt; doch genügt es für unsern Zweck, das Wesentliche hervorzuheben, und zwar so, daß wir dabei weniger den äußeren Zusammenhang der Dinge als den inneren der Gedanken verfolgen.

Erstes Stadium.

Luther und Zwingli.

Daß die Christologie Luther's, deren Grundlagen §. 35 S. 348 ff., deren Grundzüge §. 41 S. 452 ff. dargelegt wurden, ihre Wurzeln in den tiefsten praktischen Interessen hat, davon haben wir uns hinlänglich überzeugt. Wie er seine Grundanschauung über das Abendmahl längst vor dem Streit mit den Schweizern festgestellt hatte, so auch die Grundgedanken seiner Christologie. Er spricht sie zunächst in den Festpredigten auf die tiefsinnigste und originalste Weise aus. Die Menschwerdung ist ihm da überall die reale und vollständige Einigung Gottes mit der Menschheit, das Kind Jesus im Schooße Maria's der menschgewordene Gott, menschgeworden in dem oben S. 454 bez. Sinne Mit dieser wunderbaren Thatsache ist ihm auch schon die ganze Reihe der Heilswirkungen, die sich daraus entfalten, die Überwindung der Sünde, des Todes und des Teufels, die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, die Verklärung der Menschheit implizite gesetzt. In allen diesen Beziehungen, insbesondere in ihrer Bedeutung für die Passion behandelt Luther von vorn herein die Christologie, aber ebenso früh, wenigstens andeutungsweise, in ihrer Bedeutung für das Abendmahl. So schon in der Schrift an die Böhmen vom J. 1523, wo er darauf dringt, daß die Gabe des Leibes und Blutes im Abendmahl nicht von Christus gesondert werden dürfe; „denn — sagt er — Christus von seinem Leib und Blut nicht geschieden ist", aber, fährt er fort „mir ist genug, daß ich weiß, wie das Wort, das ich höre, und der Leib, den ich nehme, ist wahrhaftig meines Herrn und Gottes. Lasse die spitzigen Sophisten nach solchen unergründlichen Dingen trachten. . . . Der Leib, den du nimmst, das Wort, das du hörst, ist deß, der alle Welt in seiner Hand begreift und an allen Enden ist; da lasse dir an gnügen." Eine noch frühere Spur davon findet sich in der ersten Auslegung des 110. Ps. vom Jahr 1518, wo Luther V. 1 ausdrücklich auf die Menschheit Christi bezieht: „Also sitzet und regieret Christus nach der Menschheit" u. s. w. Bd. 40 S. 9. Aber entwickelt hat er seine Lehre erst in dem Sakramentsstreit. Schon in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" (1525) klingt der Gedanke, daß Christus und sein Reich oder Christus mit seinem Reiche allerwärts ist, vielfach durch; im „Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes

Christi wider die Schwarmgeister zu Wittenberg" (1526) wird er weiter ausgeführt, dann, nachdem Zwingli gegen Luther aufgetreten war, in den beiden Hauptschriften „Daß die Worte, das ist mein Leib, noch fest stehen" (1527) und in dem „Bekenntnis" vom Jahr 1528; hier am klarsten und vollständigsten. Auf diese Schriften dürfen wir uns deshalb beschränken.

In der Schweizerischen Abendmahlslehre, welche die Realität des Leibes und Blutes im Abendmahl leugnete, trat der lutherischen zugleich eine Christologie entgegen, welche jener Lehre vom Abendmahl genau entsprach und ihr zum Stützpunkt diente. Es war dieselbe Grundanschauung, die sich in beiden ausprägte, dieselbe Ansicht über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen, nur auf anderen Gebieten. Zwar ging die schweizerische Christologie wie die lutherische von den altkirchlichen Prämissen aus: Realität der Gottheit und Menschheit, Einheit der Person, — auch die letztere hat Zwingli niemals geleugne; aber von diesem Gemeinsamen aus verfolgt er eine der lutherischen geradezu entgegengesetzte Tendenz. In demselben Maße als es dieser um die persönliche Einheit zu thun ist, urgiert Zwingli den Unterschied der Naturen; aus Furcht, auf der einen Seite die (starre) Unwandelbarkeit der göttlichen, auf der andern die Kreatürlichkeit, Endlichkeit und Umschriebenheit der menschlichen zu beeinträchtigen (finitum non est capax infiniti), hält er beide so weit als möglich auseinander. In diesem Bestreben denkt er schon die Menschwerdung ganz anders als Luther: Gott kann nichts werden, er darf in keine Veränderung, auch nicht in das Menschsein eingehen, daher ist die Menschwerdung nur die Annahme der menschlichen Natur, eine Einigung der Gottheit mit ihr, und auch dies nur so weit, als es jene Unveränderlichkeit erlaubt. Damit geht dann selbst der genuine Begriff des Gottmenschen verloren. Das absolute Wesen der Gottheit tritt aus seiner Transcendenz nicht heraus, und was wir wirklich in dem erschienenen Gottmenschen haben, ist nicht Gott, sondern der gotterfüllte Mensch, der Geistesmensch, homo spiritualissimus, in homine Deus.

Hiernach bestimmt sich dann auch das Verhältnis beider Naturen in Christo. Beide teilen zwar der Person ihre Eigenschaften mit, sofern nämlich diese Eine Person Gott und Mensch ist, aber einander teilen sie in Wirklichkeit nichts mit; jede behält das Ihrige für sich, jede wirkt nach ihrer eigenen Art. In seiner Schrift an Luther: Daß die Worte u. s. w.*)

---

*) Daß diese Worte, das ist mein Leichnam u. s. w. ewiglich den alten Sinn haben werden. 1527, bei Walch XX. 1493. Hier ist Zwingli's Lehre von Christo am klarsten entwickelt. Mehr andeutungsweise in der „klaren Unterrichtung vom Nachtmahl Christi. 1526."

führt Zwingli diese strenge Scheidung nach allen Seiten durch: Nach der göttlichen Natur ist Christus Herr über alle Dinge (Matth. 28, 18), nach der menschlichen steht er unter dem Kaiser (Luk. 2, 1); nach der göttlichen weiß er alle Dinge (Joh. 17, 25), nach der menschlichen weiß er den Tag seiner Zukunft nicht (Mark. 13, 32) u. s. w.; nach der göttlichen erfüllt er allgegenwärtig Himmel und Erde, während er nach der menschlichen auf einen bestimmten Raum beschränkt ist. — „Nun geschieht es jedoch in der Schrift, erstlich, daß Christo, also dem Gottmenschen, etwas zugeschrieben wird, was nur einer Natur zukommt, zweitens, daß eine Natur für sich genommen wird, drittens, daß der einen Natur zugeschrieben wird, was nur der andern eignet.“ Damit ist aber nicht eine sachliche, sondern nur eine figürliche Vermischung der Naturen gemeint. Es ist eine bloße Redefigur, welche Zwingli die Alloosis, den Gegenwechsel*) nennt. Diese Alloosis bildet recht eigentlich den Gegensatz zur lutherischen Lehre von der communicatio idiomatum. Sie dient dem Zwingli geradezu als exegetisches Prinzip, um die Schriftstellen, die seiner Christologie widersprechen, zu deuten. Z. B. „Luther sage richtig, die Rechte Gottes ist allenthalben; Allgegenwart aber ist eine göttliche Eigenschaft, also kommt sie nur der göttlichen Natur Christi zu.“ „Wenn Johannes schreibt: Das Wort ist Mensch geworden, so ist das — weil Gott nichts werden kann — vermöge des Gegenwechsels so zu verstehen: der Mensch ist Gott geworden, und das soll dann wieder so viel heißen als: er sei zur Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen worden.“ „Hingegen Joh. 3, 13 wird der Sohn des Menschen für die göttliche Natur in ihm genommen, weil er nach der menschlichen dazumal nicht im Himmel war. Wenn Christus spricht: So ihr glaubet, daß der Vater in mir u. s. w., so ist dies von der göttlichen Natur zu verstehen; wenn er aber Joh. 12 betet: Vater erlöse mich, so bezieht sich dies auf die menschliche, denn nach der Gottheit bedurfte er keines Erlösers“ (1511).

So abstrakt mechanisch faßt Zwingli das Verhältnis beider Seiten. Obwohl in einer Person „zusammengefügt“, kommt es doch zu keiner rechten Durchdringung zwischen denselben; denn das Göttliche existiert und wirkt zugleich innerhalb und außerhalb der menschlichen Natur, und das Menschliche wirkt und leidet das ihm Zukommende, ohne daß das Göttliche sich daran beteiligt. „Ein Wirken des Gottmenschen als Einheit, ein gottmenschliches Handeln kennt Zwingli nicht.“ Was Christus thut, thut er entweder als Gott oder als Mensch. Alle Stellen der Schrift, die von seinem Leiden

*) Alloeosis est permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur.

handeln und mithin die ganze Person zum Subjekt haben, sind demnach einzig und allein auf die menschliche Natur zu beziehen, während umgewandt die Wunder allein von der göttlichen ausgehen. Das Verhältnis beider Seiten ist also hier als ein Nebeneinander göttlicher und menschlicher Seins- und Wirkungsweise gedacht, weshalb der Eine Christus immer wieder in eine Zweiheit von Personen auseinander fallen will; das Schlimmste aber ist, daß hiernach konsequenter Weise auch da, wo es sich um die Erlösung handelt, das Gewicht ausschließlich der göttlichen Natur zufällt. Nicht Christus als Mensch und nicht sein Tod als Tod menschlicher Natur ist Gegenstand des Glaubens: quae enim de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. Quin et ipsa mors, quae oblatio est pro peccatis nostris, tam pretiosa non esset, nisi is, qui secundum unam naturam mortalis erat, secundum alteram vita esset. Cum ergo dicimus nos carne Christi fidere, per carnem mortem intelligimus. Ac continuo morti fidere, κατ᾽ ἀλλοίωσιν nihil aliud est, quam eo fidere Deo, qui secundum alteram naturam mortuus est. — Caro non prodest quidquam, non solum in pane sed etiam in cruce . . non sanguis, qui emundat, sed purificator spiritus (Zwingli an Haner). Hat ihm nun die Menschheit so wenig Bedeutung selbst für die Erlösung, so noch viel weniger für den Stand der Erhöhung; da verschwindet sie ganz: quatenus Christus mundum vivificat, hinc est quod Deus Deique filius est, non quatenus caro est. Die Interzession reduziert sich auf ein bloßes Verhältnis und jede Art des Leibes Christi im Abendmahl erscheint als etwas völlig Unnützes: nam caro non prodest quidquam. So weit Zwingli.

Es ist dies im wesentlichen dieselbe Anschauung, die wir auch bei Bullinger und später bei Beza und den Verfassern der admonitio Neostadiensis finden: Unio facit communia nomina. Naturae uni nequaquam est commune quod est alterius. — Communicationem idiomatum respectu naturarum non realem, sed verbalem esse. — Distinctae naturarum in uno Christo actiones — wovon später.

Da nun Zwingli von ihr aus gegen Luther's Abendmahlslehre argumentierte, so konnte es nicht fehlen, daß der Kampf über letztere zugleich zum christologischen wurde.

Die nächste und allgemeinste Folge dieses Zusammenhangs war, daß hier Luther das Dogma nicht von dem Akt der Menschwerdung und nicht von der geschichtlichen Lebensgestalt des Erlösers aus, sondern von der Gestalt des zur Rechten Gottes erhöheten Christus aus zu konstruieren sich gedrungen sah, denn eben dies war der Punkt, dem die Gegner ihre Waffen entnehmen; erst von da aus geht er dann auf die unio hypostatica zurück. Der Unterschied der beiden Stände kam dabei

kaum in Betracht. Die weitere Folge war, daß die Omnipräsenz Christi in den Vordergrund trat und zum Hauptgesichtspunkt der ganzen Betrachtungsweise wurde, weil sich darauf der ganze Streit konzentrierte. An diesem Einen Moment entwickelt sich das ganze Dogma.

Der Verlauf war dieser: Karlstadt und nach ihm Zwingli und Oekolampad argumentierten gegen Luther's Lehren von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl aus dem Sitzen zur Rechten Gottes im Himmel in folgender Weise: Weil Christus im Himmel zur Rechten des Vaters sitzt, kann er seinem Leibe nach nicht im Sakrament auf Erden sein. Darauf antwortet Luther („Daß die Worte: das ist mein Leib noch feststehen"): Mit nichten; hat Christus die reale Gegenwart seines Leibes im Abendmahle verheißen, so muß er auch da sein, und mithin auch da sein können, trotzdem daß er im Himmel ist. Das verbürgt sein Wort; das eine kann kein Hindernis für das andere sein, weil beides die Schrift bezeugt, und der Widerspruch, der darin für die Vernunft zu liegen scheint, darf uns nicht im mindesten abhalten, der Schrift Recht zu geben (Bd. 30, 47. 75) *). In der That liege auch kein wirklicher Widerspruch darin; denn die Rechte Gottes ist nicht ein sonderlicher Ort im Himmel, auf welchen Christus mit seinem leiblichen menschlichen Dasein beschränkt wäre — eine wahrhaft kindische Vorstellung, wie sie Luther nennt; er fragt, ob denn Christus dort auf einem güldenen Stuhle sitze, ob er spazieren gehe, mit den Engeln musiziere, was er überhaupt dortselbst vornehme; sondern es ist „Gottes allmächtige Gewalt, welche zugleich nirgends sein kann und doch an allen Orten sein muß", d. h., welche göttlich-allgegenwärtig ist. „Nirgends kann sie an einigem Ort sein (spreche ich), denn wo sie irgend an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein, wie alles dasjenige, so an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen sei, also daß es dieweil an keinem andern Ort sein kann. Die göttliche Gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen und abgemessen sein. Denn sie ist unbegreiflich und unmeßlich, außer und über alles, das da ist und sein kann. Wiederum muß sie an allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach: denn Gott ist's, der alle Ding schafft, wirkt und erhält durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet. Soll

*) Vgl. Bek. v. Abendm. Bd. 30 S. 200. Auf diesen Grund kommt Luther immer wieder zurück. Wer ihm darin nicht beistimmt, mit dem kann er nicht weiter streiten: „Wer Gottes Worten nicht will glauben, der darf von mir nichts weiter fordern. — Summa Summarum, daß jene viel sagen: es reime sich nicht, darum sei es also, wollen wir ebenso umwenden und das Widerspiel sagen: Gottes Wort ist wahr; darum muß dein Dünkel falsch sein."

er's aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein, und seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten als im Allerauswendigsten machen und erhalten. Darum muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, selbst da sein, daß nicht Gegenwärtigers noch Innerlichers sein kann in allen Kreaturen, denn Gott mit seiner Gewalt" (Bd. 30, 58. 61. 64).

Ist nun Christus zur Rechten Gottes, so ist er eo ipso allmächtig und allenthalben gegenwärtig, und zwar beides auch als Mensch; denn gerade als Mensch ist er zur Rechten Gottes erhöht, partizipiert also als Mensch an der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, welche mit jenem Ausdruck bezeichnet wird, und kann demnach nicht nur im Abendmahl seinem Leibe nach zugegen sein, sondern ist es an allen Orten, im Himmel und auf Erden, so gewiß die Rechte Gottes allenthalben ist, im Herzen des Gläubigen, in und über allen Kreaturen. (30, 62. 65. 67. Bek. vom Abendm. S. 206.) So beweist denn dieser Artikel nicht nur, daß die beiden Sätze, um die es sich handelt, einander nicht widersprechen, nicht nur, daß Christus, obwohl zur Rechten Gottes, dennoch mit seinem Leib und Blut im Abendmahl sein könne, seine Konsequenz reicht noch weiter — sie reicht durch's ganze Leben Christi hindurch und bis auf den Anfang desselben zurück: „Was will nun hie werden? Es will das daraus werden: Wenn Christus im Abendmahl diese Worte (das ist mein Leib) gleich nie gesagt noch gesetzt hätte, so erzwingen's doch diese Worte (Christus sitzt zur Rechten Gottes), daß sein Leib und Blut da möge sein, wie an allen andern Orten, und darf hier nicht einiger Transsubstantiation oder Verwandlung des Brodes in seinen Leib; kann dennoch wohl da sein gleichwie die rechte Hand Gottes nicht darum muß in alle Dinge verwandelt werden, ob sie wohl da und drinnen ist. Wie aber das zugehe, ist uns nicht zu wissen; wir sollen's glauben, weil es die Schrift und Artikel des Glaubens so gewaltiglich bestätigen" (30, 65).

Was also die Schrift vom Sitzen zur Rechten sagt, das wendet Luther unmittelbar auf das Verhältnis des Menschlichen und Göttlichen in Christo überhaupt an, unangesehen des Unterschiedes zwischen seinem gegenwärtigen Sein im Himmel und seinem zeitlichen Wandel auf Erden (63 ff.). Denn — das ist der innere Zusammenhang seiner Argumentationsweise — die Auferstehung und Verklärung Christi, worauf sich sowohl jenes Psalmwort 110 als die neutestamentlichen Stellen Matth 11, 27 28, 18. Hebr. 1, 13. Eph. 1, 20 ff. 4, 8. 10. 1 Pet. 3, 22 zunächst beziehen, hat dieses Verhältnis nicht erst begründet, es ist schon mit der Menschwerdung gegeben, und durch die Auferstehung nur nach außen hin geoffenbart und in die Erscheinung getreten, wie denn der Menschensohn auch schon Joh. 3, 13 ein leibliches Sein im Himmel und auf Erden

von sich aussagt, obgleich er noch auf Erden ging: „Denn er ist durch seine Verklärung nicht eine andere Person worden, sondern wie vorhin, so auch hernach allenthalben gegenwärtig" (67). Vermöge dieser Auffassung, die den meisten älteren lutherischen Christologen gemeinsam ist, wird daher aus dem „Sitzen zur Rechten" immer sogleich das an sich seiende Verhältnis beider Naturen erläutert, nicht selten die unio hypostatica selbst bewiesen, während aus dieser hinwiederum die Allmacht und Allenthalbenheit der menschlichen Natur erschlossen wird. Beiderlei Argumentationsweisen gehen bei Luther häufig in einander über und sind ihm eigentlich nur zwei verschiedene Ausdrucksweisen für denselben Gedanken. In dem „Bekenntnis vom Abendmahl", worin er seine Lehre weiter darlegt, geht er daher lieber von dem letzteren Punkte, von der persönlichen Union, aus und entwickelt aus ihr das Dogma in der oben §. 41 dargelegten Weise nach seinen beiden Seiten unter erneuter Hervorhebung der Allgegenwart Christi.

Bleiben wir hier vor der Hand stehen. Wenn Luther in dem Bisherigen offenbar mehr bewiesen hat, als für seinen nächsten Zweck notwendig war, so haben wir daran nur eine Bestätigung dafür, daß er aus einer bereits in ihm vorhandenen christologischen Anschauung heraus über das Sakrament redet. Der innerste Kern dieser Anschauung aber ist die lebendige und intensive Gegenwart der Person des Gottmenschen (wie wir S. 455 sagten), der Gedanke, daß Christus, wo er zugegen ist, es ganz und ungeteilt ist. Schon im Sermon liegt dieser Gedanke zu Grunde. Es ist immer der „einige wahrhaftige Christus", der zur Rechten Gottes im Himmel und auf Erden allerwärts zugegen ist; und diese Gegenwart ist, weil des ganzen Christus, immer zugleich leibliche Gegenwart (29, 338. 30, 61. 88, vgl. 46, 217). Das versteht sich für Luther von selbst; so unzertrennlich ihm Göttliches und Menschliches in der Person Christi verbunden ist, ebenso unzertrennlich Menschheit und Leiblichkeit. Der Leib gehört wesentlich zum Begriff des Menschen; einen Menschen ohne Leib, eine wahrhaft menschliche Gegenwart, die nicht zugleich leibliche wäre, gibt es für Luthern gar nicht. Daher schließt er nicht etwa so: Weil Christus als Mensch allenthalben ist, muß er auch dem Leibe nach allenthalben sein, sondern das erstere schließt ihm selbstverständlich auch das letztere in sich. Beide Sätze besagen ihm dasselbe. Darauf beruht seine ganze Argumentation, vgl. z. B. 30, 65. 89 f.

Ob nun diese illokale Gegenwart Christi nach der Menschheit an sich (d. h. abgesehen von ihrer Selbstbezeugung) als ein reines Seinsverhältnis oder als lebendige und wirksame zu denken sei, darüber spricht sich Luther nicht näher aus; ich glaube, er würde die Frage selbst, in dieser Abstraktion gefaßt, als ein Mißverständnis seiner Ansicht bezeichnet haben; denn in der That kann man nach ihm gar nicht so fragen.

Nämlich jene Teilnahme der Menschheit Christi an der göttlichen Allgegenwart fällt nach Luther ganz zusammen mit ihrer Teilnahme an der Weltregierung: „soll er Macht haben und regieren, so muß er freilich auch da sein gegenwärtig und wesentlich durch die rechte Hand Gottes, die allenthalben ist“ (30, 65. 58); sie darf also nie als otiosa oder quiescens gedacht werden. Kraft dieser allgemeinen und sich überall gleichen Gegenwart Christi nach der Menschheit (= nach dem Leibe), vermöge deren er „über alle Kreaturen und in allen und außer aller Kreatur ist“, und vermöge deren man ebensowohl sagen kann, „daß sie nirgendwo, als daß sie allenthalben sei“ *) — kann sich nun freilich Christus auch mitteilen wie und wo er will; aber letzteres ist mit jener noch nicht notwendig gegeben. Deshalb weil Christus mich gegenwärtig hat, habe ich ihn noch keineswegs, sondern seine Selbstmitteilung an mich geschieht nur da, wo er's in seinem Worte verheißen hat, und nur durch die Mittel, an die er seine Gegenwart für uns gebunden hat. Dies gilt, wie von der göttlichen so auch von dieser göttlich-menschlichen Gegenwart: „Es ist ein Unterschied zwischen seiner Gegenwart und deinem Greifen, gleichwie man den Glanz der Sonne auch nicht fassen kann, obwohl sie allenthalben da ist. Warum das? Darum, daß ein anderes ist, wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und spricht: hie sollst du mich finden. Wenn du nun das Wort hast, so kannst du ihn gewißlich greifen und haben, und sagen: Hie hab ich dich, wie du gesagt hast“ (S. 69. 29, 338). Christi Selbstmitteilung ist also an's Wort gebunden, und vermittelt sich durch's Wort und Sakrament. Und zwar ist es beide Male der ganze Christus, der sich denen, die jene Mittel recht gebrauchen, mitteilt: „er lässet sich nicht stücklich zerteilen.“ Daher sagt Luther: „Wenn du recht glaubest, daß dein Herz das Wort fasset und die Stimme drinnen haftet, so sage mir, was hast du im Herzen? da mußt du sagen, du habest den wahrhaftigen Christum, nicht daß er also drinnen sitze, als einer auf einem Stuhl sitzt, sondern wie er ist zur Rechten des Vaters. . . Wo er ist (im Himmel, zur Rechten des Vaters), da bist auch du: so wohnet und sitzet er in deinem Herzen (Joh. 17, 23), dennoch fällt er nicht von der Rechten Gottes.“ Und so ist er in allen Gläubigen zumal. „Wie das zugeht, kannst du nicht wissen, dein Herz fühlet ihn aber wohl, daß er gewißlich da ist durch die Erfahrung des Glaubens. Aber jene (die Gegner) sehen der Dinge keines wie groß es ist, daß Christus also im Herzen wohnet und sich teilet in eines

*) Sobald man freilich hier an eine lokale Gegenwart, oder an eine substantielle Ausdehnung denkt, hat man sich das Verständnis Luther's von vorn herein verschlossen. —

jeglichen Herz ganz und gar und wird durch's Wort ausgebreitet in alle Herzen, also daß ein Herz nicht weniger, und tausend Herzen nicht mehr kriegen, denn den einigen Christum. Wer nun solches glauben kann, dem ist das auch nicht schwer zu glauben, daß sein Leib und Blut im Sakrament sei" (Serm. Bd. 29, 334–335). Das eine ist ein ebenso hohes Mysterium als das andere. Und gerade darin hat der Widerspruch gegen das Sakrament seinen Hauptgrund, daß man diese durch's Wort sich vermittelnde Gegenwart Christi nicht versteht (337). Aber die Art, wie er sich beide Male mitteilt, ist eine verschiedene; dort geschieht es durch die Stimme und durch den Geist, hier gibt er uns auch seinen Leib zur Speise (293 ff.)

Es ist ohne weiteres klar, daß Luther bei all diesen Aussagen zunächst den lebendigen erhöheten Gottmenschen im Auge hat, aber der Unterschied zwischen diesem seinem gegenwärtigen und seinem geschichtlichen Lebensstande kommt dabei noch gar nicht in Betracht, weil es sich am Anfang des Sakramentsstreites nicht darum handelte. Vorausgesetzt wird jedoch dabei von ihm immer, daß, was von dem einen gilt, auch von dem andern gelte, weil ihm das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo, auf das er die Allgegenwart desselben gründet, schon mit der persönlichen Einigung gegeben war. Es ist daher nur das Zurückgehen auf den Grund seiner Anschauung, wenn Luther in dem großen Bekenntnis sich vorzugsweise auf die Menschwerdung beruft. Aus der Auferstehung und Erhöhung hat er die Gegenwart Christi weder in den letztgenannten noch in den vorhergehenden Schriften abgeleitet. Sagt er doch in der Schrift: Daß die Worte u. s. w. ausdrücklich, sie sei schon von der Konzeption an vorhanden; „denn keine Ursach ist, warum Er sollte in der Jungfrauen Leib und nicht an allen Enden also sein mögen" (Bd. 30, 63), beruft er sich doch dort auf Kol. 2, 9 und auf die Inkarnation (62), und so noch deutlicher durch das ganze „Bekenntnis" hindurch. Da widerlegt er gerade daraus, daß Christus noch auf Erden das Nachtmahl eingesetzt, die Gründe welche die Gegner von dem Sitzen zur Rechten gegen die Allenthalbenheit des Herrn hergenommen haben: „Zum andern kann das niemand leugnen, daß Christus das erste Abendmahl hielt, da er in der Welt war, ehe denn er zum Vater ging. So sage mir, wie mag der Geist mit Ernst sagen, die Sprüche, so vom Gange Christi zum Vater reden, seien wider den Text im Abendmahl? so er doch muß bekennen, daß derselbigen Sprüche noch keiner erfüllet war, und Christus nicht droben im Himmel saß. Wenn Christus vom Himmel nach der Auffahrt hätte das Abendmahl eingesetzt, so hätten die Schwärmer ihren Schein: aber nun thut Christus eben, als sollt er sagen: Es werden Schwärmer kommen, die vorgeben, mein Abendmahl sei wider die Sprüche, die von mir sagen, wie ich zum Vater gehe und nicht mehr in der Welt bin. Darum will ich

zuvor kommen und mein Abendmahl einsetzen, weil ich noch in der Welt bin und auf Erden, auf daß sie, ehe sie sich versehen, als die öffentlichen Lügener in ihren eigenen Worten ergriffen werden, und ihr meine lieben Kinder gestärket werdet im rechten Glauben" Bd. 30, 197. Vgl. 199: „Kann Christi Leib über Tisch sitzen und dennoch im Brod sein, so kann er auch im Himmel sein und wo er will sein, und dennoch im Brod sein"; ebenso 200 und 211. 277. Ich wollte diesen Punkt sogleich hier erörtern, weil er neuerdings vielfach verkannt worden ist *).

Aber gerade hier — und damit kommen wir zu einer weitern Bestimmung, die erst im großen Bekenntnis klar wird — gerade hier traten nun Luthern auch die größten Schwierigkeiten entgegen. Die Schweizer hatten den Einwand erhoben: durch diese Lehre „werde die Gottheit in die Menschheit eingefaßt und verendlicht und die Menschheit über die ihr natürliche Grenze ausgedehnt, daß sie als weit und unendlich sei wie die Gottheit", damit aber geradezu in ihrer Eigentümlichkeit aufgehoben oder in die unendliche Gottheit verwandelt. Ein unendlicher, ein allgegenwärtiger Leib sei ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit, ein Unding, weil der Natur des Leibes schlechthin zuwider **); die Vorstellung, daß Christus, während er leiblich auf Erden wandelte, zugleich dem Leibe nach im Himmel sei, vernichte die Wahrheit seines ganzen irdisch-menschlichen Lebens. Es sind dies dieselben Bedenken, die man auch späterhin fortwährend wiederholt hat, und wir haben schon früher ihr Gewicht gewürdigt.

Wie löst nun Luther die Schwierigkeit? Es war ihm nie in den Sinn gekommen, die volle Wahrheit der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens Christi zu leugnen; er denkt auch jetzt nicht daran sie zu beeinträchtigen, — war sie ihm doch theoretisch wie praktisch gleich wichtig. Auch die Realität und lokale Beschränktheit des natürlichen Leibes Christi steht ihm fest. Er erkennt es an, „daß Christus auf Erden leiblich ging, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe, wie er auch nach der Auferstehung that. Ist doch die Welt an ihr selbst nicht infinitum oder unendlich, wie sollte denn folgen, daß Christi Leib unendlich sei, so er allenthalben wäre?" Vgl. Hauspostille 1, S. 55: „Adam und Heva

*) Allerdings kommen in den Predigten und exegetischen Erörterungen Luther's Stellen vor, in denen er die Herrlichkeit Christi von der Auferstehung herleitet, wie wir denn oben S. 497 und 499 mehrere dergleichen angeführt haben; allein in den eigentlich lehrhaften Schriften, auch in der von den Konzilien, erklärt er sich immer wie wir soeben zeigten.

**) So Zwingli in der Gegenschrift: daß diese Worte u. s. w. bei Walch Bd. XX. 1408. 1491. 1502 ff. Ausführlicher in der spätern Schrift: Antwort auf Lutheri Bek. v. Abendmahl.

sind nicht geboren, sondern geschaffen. Den Adam hat Gott aus der Erde gemacht, das Weib aber aus seiner Ribben. Wie viel aber ist Christus uns näher, denn die Heva ihrem Mann Adam, sintemal er wahrhaftig unser Fleisch und Blut ist? Solche Ehre sollten wir hoch achten, und wohl in unsere Herzen bilden, daß der Sohn Gottes ist Fleisch worden, und gar kein Unterschied zwischen seinem und unserm Fleisch ist, denn daß sein Fleisch ohne Sünde ist. Denn er ist von dem heiligen Geist empfangen, und Gott hat die Seele und den Leib der Jungfrauen Mariä voll heiligen Geistes gegossen, daß sie ohne Sünde den Herrn Jesum empfangen und getragen hat. Außer demselben ist's alles natürlich an ihm gewesen, wie an andern Menschen: daß er gegessen, getrunken, ihn gehungert, gedürstet, gefroren hat, wie andere Menschen. Solche und dergleichen natürlichen Gebrechen, welche der Sünden halben auf uns geerbet sind, hat er, der ohne Sünde war, getragen und gehabt, wie wir, wie St. Paulus sagt: Er sei in allem uns Menschen gleich worden, und in allen Gebärden und Wesen wie ein Mensch erfunden." Davon durfte und wollte also Luther nichts aufgeben. Aber andrerseits konnte er auch von seinem christologischen Grundgedanken nichts nachlassen, denn weicht er auch nur um einen Fuß breit davon zurück, gibt er von der unzertrennlichen persönlichen Einheit auch nur das Geringste auf, „setzt er die Gottheit irgendwo hin, da die Menschheit nicht sei", so verliert sofort die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl objektiv an ihrem Halt; die Schriftlehre von dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes fällt dahin, und die Zwinglische Alloosis mit ihren destruktiven Tendenzen bricht herein Sie ist um jeden Preis abzuwehren. Denn einmal zerreißt sie die Einheit der Person; ferner zerstört diese Alloosis durch die ihr inhärierende Annahme, daß nur die Menschheit gelitten habe, die ganze Bedeutung des Erlösungswerkes. Sie ist eine Erdichtung der Vernunft, eine Häresie, welche die schriftgemäße Christologie zerstört. *) — Also auch nach dieser Seite hin kann und will Luther nichts nachgeben, trotz der Schwierigkeit, die ihm entgegentritt. Und in der That war er auch der Mann nicht, der vor einer Schwierigkeit gewichen wäre, wo er einmal seines Glaubens aus dem Wort gewiß geworden war. Wie löst er sie aber?

Man konnte vielleicht auf den Unterschied der Stände zurückgehen und von da aus eine Vermittlung versuchen. Und allerdings fehlt es bei Luther nicht an Ansätzen dazu, wie wir früher andeutungsweise bemerkten. Wir finden nämlich bei ihm eine Reihe gelegentlicher Äußerungen, in denen er die beiden Stände Christi wohl unterscheidet, den ersteren als ein fleischlich natürliches Leben, ein Leben in Schwachheit, Elend u. s. w., den andern als ein geistlich übernatürliches Leben. Vergl.

*) Die Belegstellen s. in der Dogmengesch. II, S. 394 u. oben S. 455.

S. 497. Von demselben Gesichtspunkt aus beschreibt er die Kindheit des Erlösers so rein menschlich und völlig natürlich, wie man es nur von unserer Fassung aus kann. Er sagt zu Joh. 14, Bd. 46, 15. „Dasselbige Wort, das Mensch ist worden, hat Maria gesäugt, in Armen getragen wie eine andere Mutter ihr Kind, ist zu den Leuten kommen, unter ihnen gelebt und gewohnt; ist derhalb kein Gespenst, sondern ein wahrer Mensch gewesen und an Gebehrden, wie Paulus sagt, als ein Mensch erfunden mit Sehen, Hören, Reden, Essen, Trinken, Schlafen und Wachen." Er lehrt also ein allmähliches Wachstum des Erlösers, und zwar nicht bloß nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite, eine wirkliche Lebensentwicklung der Menschheit. Vgl. die bekannte Stelle der Kirchenpostille, Bd. 10, 317: Wir sollen die Worte Lucä (2, 40) auf's allereinfältigst verstehen von der Menschheit Christi, welche ist gewesen ein Handgezeug und Haus der Gottheit. Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allzeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allzeit bewegt, sondern jetzt hiezu erweckt, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch obwohl er in ihm ist gewesen von Anfang seiner Empfängnis, doch gleichwie sein Leib wuchs und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise, als in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegt ihn je länger je mehr, daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lukas sagt, er sei stark worden im Geist, sondern wie die Wort lauten klärlich, so ist's auch auf's allereinfältigst zugegangen, daß er wahrhaftig je älter je größer, und je größer je vernünftiger, je stärker im Geist und voller Weisheit ist worden vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten; darf keiner Glossen hie nicht. Und dieser Verstand ist ohne alle Gefahr und christlich." Auch die Realität des Schlafes hebt Luther einmal überaus schön hervor, wenn er über Matth. 8, 23 predigt: „Nun ist aber hier ein sonderlich Unglück, daß Christus eben in solcher Todesnot ruhet und schläft eines rechten, natürlichen starken Schlafes, der vielleicht ihm daher kommen ist, daß er sich den Tag müde gearbeitet und gepredigt oder die Nacht über gebetet und seine Anfechtung gehabt hat. Denn ich achte es dafür, daß er viel Anfechtung vom Teufel erlitten habe (Ps. 88). Daher ist er selten fröhlich gewesen, immer in schweren Gedanken einhergegangen u. s. w. Und dennoch, obwohl solcher Schlaf recht und natürlich gewesen, so hat er doch zum Glauben seiner Jünger dienen müssen, wie seine Werke alle." Ähnlich Hauspostille, Bd. I, 185. 20, II Abt. S. 502. Und ebenso wahrhaft menschlich faßt er das Leiden Christi in der Auslegung des 8. Psalms: „Von diesem geistlichen Leiden (Mtth. 26, 38 27, 46) redet hier David, da Christus mit dem Tode gekämpft und in seinem Herzen nichts anderes gefühlt hat, denn er wäre von Gott verlassen. Und zwar ist er auch in Wahrheit von Gott verlassen gewesen; nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei

(denn Gottheit und Menschheit in dieser Person, welche ist Christus, Gottes- und Menschensohn, also vereinigt sind, daß sie in Ewigkeit nicht mögen getrennt noch geschieden werden), sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat, daß es scheinet und wer es lieset sagen möchte: Hier ist kein Gott, sondern lauter Mensch, dazu betrübter und verzagter Mensch."

Noch schlagender erscheint eine andere, oft angeführte Stelle aus den Epistelpredigten über Hebr. 1, 3: „Und daß wir wiederum auf Christum kommen, ist zu glauben, daß Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch, und zuweilen redet die Schrift und er selbst, nach seiner göttlichen Natur, als er sagt Joh. 8: Ehe Abraham war, bin ich, das ist von der Gottheit gesagt; aber da er sagt Matthäi rc. zu Jakob und Johanne: Das Sitzen zu meiner Rechten und Linken zu geben, stehet mir nicht zu, das ist von der Menschheit geredet, gleich als die ihr selbst am Kreuz nicht helfen mochte, wiewohl etliche hier große Künste wollen beweisen mit ihren finsteren Auslegungen, daß sie den Ketzern begegnen. — Also ist das auch der Mensch Christus, da er sagt Marci 13: Von dem Tag und der Stunde weiß niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Ist nicht noth hier die Glosse, der Sohn weiß nicht, das ist, er will's nicht sagen. Was thut die Glosse? Die Menschheit Christi hat eben wie ein ander heilig natürlicher Mensch nicht allzeit alle Dinge gedacht, geredt, gewollt, gemerkt, wie etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen u. s. w. Bd. 7, 194.

Hier wird also offenbar ein rein natürliches Werden der Menschheit Christi, ein Stand irdisch-menschlicher Beschränktheit gelehrt. Und ganz dem entsprechend äußert sich Luther dann über den mit der Auferstehung eintretenden Zustand der Erhöhung. Auch darüber haben wir bereits oben einige Stellen angeführt z. B.: „Mit der Auferstehung sei er aus dem vorigen Wesen und Leben getreten und in ein ander Wesen gekommen." Wir fügen einen weitern Beleg aus einer Himmelfahrtspredigt hinzu: Man muß seine Himmelfahrt lassen ein thätig und kräftig Ding sein, das immerbar im Schwange gehe, und nicht gedenken, daß er dahin sei gefahren und da oben sitze und uns hier regieren lasse; sondern darum ist er hinauf gefahren, daß er da am meisten kann schaffen und regieren. Denn wenn er auf Erden wäre geblieben sichtiglich vor den Leuten, hätte er nicht so viel mögen schaffen; denn es hätten nicht alle Leute bei ihm sein können und ihn hören. Darum hat er eine solche Weise angefangen, daß er mit allen zu schaffen habe und in allen regiere, daß er ihnen allen predige und sie es alle hören und er bei allen sein kann. Darum hüte dich, daß du dir nicht also gedenkest, daß er jetzt weit von uns kommen sei, sondern gerade Widersinns: Da er auf Erden war, war er uns zu ferne; jetzt ist er uns zu nahe. Das kann die Vernunft

nicht fassen, wie es zugehe, darum ist es ein Artikel des Glaubens — und an den Worten der Schrift müssen wir halten, hangen und sie glauben, — — denn das sind hohe mächtige Worte und geben den Herzen großen Trost, daß die, so solches glauben, freudig und muthig werden und darauf trotzen und sprechen: Mein Herr Christus ist ein Herr über Tod, Teufel, Sünde, Gerechtigkeit, Leib, Leben, Feinde und Freunde — wofür soll ich mich fürchten?" Vgl. aus der Auslegung des Propheten Jesaias W. VI, 1121: „Er lebt (Christus der Sieger über den Tod) in einer andern, weit größern Freiheit; er ist unter dem Verschluß gewesen, aber er ist aus demselben herausgerissen und in ein ander Leben oder Welt eingegangen." Vergl. noch die in der Dogmengesch. II, S. 381 ff. angeführten Stellen.

Alle diese Stellen sind gelegentliche und sporadische Äußerungen Luther's aus der Zeit teils vor teils nach dem Streit mit den Schweizern. Sie stehen unvermittelt neben seiner christologischen Grundanschauung, aber sie zeigen den Weg, der zu einer Vereinbarung damit führen konnte. Wollte er ihr jene ebenso wichtigen als sinnigen Andeutungen organisch einverleiben, wollte er diese festhalten ohne seinen christologischen Grundgedanken: die vollständige gegenseitige Mitteilung der Naturen, die reale Gottmenschheit und Personeinheit, die er unmittelbar mit der Menschwerdung eintreten läßt — und darin lag ihm alles, fallen zu lassen: was lag näher als die Annahme einer Selbstbeschränkung des Göttlichen, wozu seine Christologie ohnehin schon einen so starken Zug in sich trägt? Aber diesen Weg schlägt Luther nicht ein; er lag ihm zu ferne, weil seine ganze Entwicklung der Christologie im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre stand. So bleibt denn nur eines übrig, die Annahme einer zwiefachen Seinsweise der menschlichen, mit der göttlichen persönlich geeinten Natur, einer natürlichen und einer übernatürlichen, einer sichtbaren und unsichtbaren Seinsweise einer in der andern. Dies folgte mit Notwendigkeit aus den Prämissen. Denn wenn die Menschheit Christi einerseits in räumlich natürlicher Beschränktheit existiert und andrerseits kraft der persönlichen Vereinigung mit der Gottheit an deren Allgegenwärtigkeit und Allmächtigkeit partizipiert, so muß es außer und über ihrer irdisch-beschränkten Daseinsform noch eine andere freiere Weise der Existenz für sie geben (Bd. 30, 201. 210.) Zunächst beruft sich Luther dafür auf Gottes Wort, Gottes Allmacht und Weisheit: Wer will seiner Macht Ziel und Maß setzen, wer darf, was ihr möglich ist oder nicht, nach unsern beschränkten Gedanken bemessen? — „Wie sollte seine Allmacht nicht mehr Weisen zu sein haben können?" Um aber dieses Mysterium einigermaßen zu erläutern — denn nichts anderes als ein Versuch dazu will alles Weitere sein — zeigt Luther an einer Reihe von Beispielen aus der Natur, wie in der That ein Körper zugleich an vielen

Orten sein könne und sei. Dabei erinnert er dann an die Lehren der Scholastiker von einer dreifachen Seinsweise *): „Ein Ding kann localiter, definitive und repletive an einem Orte sein. Localiter oder circumscriptive ist ein Ding an einem Orte, wenn Ort und Körper sich mit einander reimen, treffen und messen, wie der Wein im Fasse nicht mehr Raum einnimmt, noch das Faß Raum gibt, denn so viel des Weines ist. Definitive, unbegreiflich, wenn das Ding oder Körper nicht greiflich an einem Orte ist, und sich nicht abmisset nach dem Raum des Orts, da es ist, sondern kann etwa viel Raums etwa wenig Raums einnehmen." So kann ein Engel oder Geist in einem ganzen Hause oder auch in einer Nußschale sein. So stacken in dem Besessenen Mark. 5 eine ganze Legion, also an sechstausend Teufel. Ein Ding ist an Oertern repletive, übernatürlich d. i. wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten ist, alle Orte füllet und doch von keinem Orte abgemessen und begriffen wird, nach dem Raum des Ortes, da es ist. Diese Weise kommt allein Gott zu Jer. 23, 23 (30, 209). Diese dreifache Weise zu sein war nun dem Leibe Christi möglich. Die erste hatte er auf Erden, da er Raum nahm und gab nach seiner Größe. Die zweite hat er gebraucht, da er aus verschlossenem Grabe fuhr und durch verschlossene Thür kam und im Brot und Wein im Abendmahle. Die dritte göttliche und himmlische Weise

---

*) Rettberg hat in Studien und Krit. 1839 Heft 1 nachgewiesen, daß sich diese Unterscheidungen, so wie ein guter Teil der von Luther gebrauchten Gleichnisse bei Occam findet. Aber sie sind dort anders angewendet als von Luther; auch irrt Rettberg, wenn er darin den eigentlichen Kern seiner Beweisführung erblickt. Dieser ruht vielmehr auf dem persönlichen Verhältnis beider Naturen. Vgl. die Untersuchung Dieckhoffs in seiner Schrift über die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, welche die genauesten Aufschlüsse über die Ubiquitätslehre der Scholastik enthält und nachweist, wie Luther zwar von Occam ausgegangen sei, aber dessen Anschauungsweise selbständig fort- und umgebildet habe. Die Scholastik hatte angenommen, daß Christi Leib im Himmel als ein extensum, sichtbar, faßbar, in räumlich begrenzter Ausdehnung existiere. Und so auch Occam, der eine wirkliche Ubiquität des Leibes Christi gar nicht ausgesprochen hat, sondern nur ein Sein desselben im Sakrament an verschiedenen Orten zugleich und die Möglichkeit des Überallseinkönnens, dieses letztere aber gilt nach Occam eben nur von dem Leibe Christi im Sakrament, nicht wie er im Himmel ist. „Durch die lutherische, auf der Lehre von der Idiomenkommunikation beruhende Ubiquitätslehre ist dagegen die durch das ganze Mittelalter, auch durch die ganze Scholastik hindurch festgehaltene Vorstellung von dem verherrlichten Leibe Christi im Himmel, daß er räumliches extensum in der Weise der natürlichen irdischen Leiber sei, als eine grundlose, dem Wesen der gottmenschlichen Person Christi im Stande der Erhöhung widersprechende überwunden und ausgeschieden, wie ja denn Luther in aller Schärfe die „Gaukelgedanken" zurückwies, wonach man sich den Leib des zur Rechten Gottes erhöhten Christus im Himmel als eine räumliche Figur in einem räumlich

kommt Christo zu, da er mit Gott eine Person ist" (209. 216). Indessen kommt es hier eigentlich nur auf die letztere an*).

Das ist jene göttliche Seinsweise, deren schon die früheren Schriften ausführlich gedenken (29, 337. 30, 58—60. 221); eine Gegenwart, vermöge deren man nicht nur sagen kann, daß Gott allen Dingen gegenwärtig sei, sondern auch, daß sie ihm gegenwärtig sind. (210. 216). An dieser göttlichen Seinsweise hat nun auch die menschliche Natur Christi vermöge der persönlichen Einheit mit der Gottheit Teil (211). — Die natürliche Beschränktheit, die räumliche Umschriebenheit des Leibes wird dadurch keineswegs aufgehoben, es wird keine lokale Ausdehnung, keine materielle Expansion der Menschheit gelehrt, so wenig als eine Einschränkung (Umzäunung) der Gottheit durch die Menschheit: die Artikel von der Menschwerdung, von dem Wandeln Christi auf Erden, von der Auferstehung bleiben unangetastet stehen; denn diese Seinsweise ist eben eine illokale, welche gerade deshalb die lokale nicht alteriert. Man muß sich nur nicht so „grobe, fette, dicke Gedanken" darüber machen, wie die Gegner thun, man darf sie nur nicht so denken, wie „Stroh einen Sack erfüllt", sondern gotteswürdig übernatürlich, obwohl immer real. „Du mußt dies Wesen Christi, so er mit Gott Eine Person ist, gar weit, weit außer den Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist; und wiederum so tief und nahe in alle Kreatur, als Gott drinnen ist; denn er ist eine unzertrennte Person mit Gott. Wo Gott ist, da muß er auch sein, oder unser Glauben ist falsch." — Vgl. 213. 215 f. 220. 273 ff. Und dies Verhältnis besteht von dem Moment der Konzeption an, wie fortan, so schon im Mutterleibe, eben weil es durch die Menschwerdung begründet ist. „Gott ist ganz in Christo persönlich, wesentlich im Mut-

---

begrenzte Orte vorstelle." Es erhellt also, daß die luther. Ubiquitätslehre eine neue ist, obwohl durch die scholastische Lehrentwickelung vorbereitet — eine Fortbildung aus den tiefsten praktischen Interessen heraus. Dies die Resultate der Untersuchungen Dieckhoffs.

*) Die zweite hat ihre Bedeutung speziell für die Gegenwart Christi im Abendmahl; sie soll zeigen, daß er, auch wenn er, wie die Gegner wollen, im Himmel an einem sonderlichen Ort wäre, dennoch seinem Leibe nach auch im Sakrament zugegen sein könnte. (220). Hieher gehören deshalb die Gleichnisse aus der Natur, die da zeigen, „daß Ein und dasselbe in vielem sein könne"; die Gleichnisse vom Krystall, von der Sonne, die sich im Wasser spiegelt, von der Stimme, dem Auge u. s. w. 218 ff. vgl. 273. Uebrigens denkt auch hiebei Luther nicht an eine durch die Auferstehung erst ermöglichte Beschaffenheit des Leibes Christi; denn zwar wird diese Weise zu sein den Heiligen künftig zu Teil werden, aber Christus konnte sie seinem Leibe geben, sobald er wollte. „Er hat sie gebraucht im Nachtmahl, und, wie man glaubt, da er von seiner Mutter geboren war" u. s. w. S. 215. 216. 229.

terleib, in der Krippe und am Kreuz, und doch zugleich an allen Enden." Vgl. 62 f. 226. 277 sowie die in der Dogmengesch. II, S. 405 f. angeführten Stellen.

Diese zwiefache Seinsweise des Herrn ist also der Punkt, bei welchem Luther in der Entwicklung der Christologie anlangt. Er faßt seine Gründe dafür selbst in folgenden Worten zusammen: „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese. Der erst ist dieser Artikel unsers Glaubens: Jesus Christus ist wesentlich natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennet und ungeteilet. Der ander, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist. Der dritte, daß Gottes Wort nicht falsch ist oder Lügen. Der vierte, daß Gott mancherlei Weise hat und weiß etwa an einem Ort zu sein, und nicht allein die einige, da die Schwärmer von gaukeln, welche die Philosophi localem nennen" (207).

Daß er seine Lehre später in die Formel communicatio idiomatum kleidete, hat an ihrem wesentlichen Inhalt nichts geändert (s. oben S. 460 f.); und in dieser Form hat er sie unverändert festgehalten. Über letzteren Punkt hat man zwar lange und viel gestritten. Schon Hospinian in der Concordia disc. p. 172 behauptete, Luther habe die Lehre von der Omnipräsenz später wieder fallen lassen. Der Sachverhalt ist jedoch einfach der: Luther hat später mehrmals erklärt, daß die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl nicht abhängig sei von der Frage nach dem „Allenthalbensein"; sondern ihren sichern und völlig ausreichenden Grund in den Einsetzungsworten habe — und damit hat er nichts gesagt, als was er vor und während des Sakramentsstreites oft genug wiederholt hatte. Aber von seiner Christologie, zu welcher die Allenthalbenheit der Menschheit Christi ein integrierendes Moment bildete, hat er damit auch nicht das mindeste aufgegeben. Er hat sie ausführlich in der Lehrschrift von den Konzilien 1539, wie auch sonst in Schriften von J. 1536—40 vielfach ausgesprochen, vgl. Bd. 45, 317. 46, 13 ff. 43. 45. 317 ff. 364 ff. Bd. 47, 175—199, ebend. 295. 296 und zwar in so reicher Fülle unter Hervorhebung der praktischen Momente, daß ich mich nur ungern weiterer Mitteilungen daraus enthalte. Namentlich sehen wir ihn aufs neue die Realität der Menschheit und deren Bedeutung für die Erlösung, die Wahrheit des natürlich-menschlichen Lebens und Leidens Christi, aber ebenso auch den alten Grundgedanken der völligen und lebendigen Personeinheit betonen. „Wo Christus ist, da ist er ganz; was der Mensch Christus thut und leidet, das thut und leidet Gott" u. s. w. Und wenn er hier auch keinen Anlaß hatte, die sogenannte Ubiquität besonders zu besprechen, so bleibt er doch auch jetzt noch bei seiner Erklärung von Joh. 3, 13 und verwahrt sich gegen jede Ansicht, welche die Gottheit Christi irgendwo ohne seine Menschheit sein oder wirken lassen

will *). Nur den Unterschied gewahre ich, daß er in diesen späteren Schriften neben der Einheit der Person auch den Unterschied der Naturen, den er nie hatte leugnen wollen, mehr hervorhebt, und daß er die Gegenwart der Menschheit Christi in der ganzen Welt nicht weiter urgiert, sondern sich auf das praktisch Wichtige beschränkt: auf die Gegenwart in der Kirche, in den Gnadenmitteln, in Wort und Sakrament.

Uebersehen wir noch einmal den ganzen Verlauf der dargelegten Verhandlungen, so können wir Luther's Glaubenskraft und Kühnheit die vollste Anerkennung nicht versagen. Er hält den Grundgedanken seiner Christologie unerschütterlich fest und läßt sich von der Konsequenz desselben mutig vorwärts treiben — denn jeder Schritt rückwärts, das ist ihm klar, führt zu den destruktivsten Konsequenzen. Der Dualismus zwischen beiden Naturen ist überwunden. Aber es fragt sich, ob er nun nicht in die menschliche hineingetragen ist? Jedenfalls hat der Gedanke einer zwiefachen Seinsweise derselben seine großen Schwierigkeiten, besonders in der Anwendung auf den irdischen Lebensstand des Erlösers und auf den Unterschied desselben von dem Stand der Erhöhung.

Das Dogma konnte daher hier noch nicht stehen bleiben, um so weniger, als sich gerade auf den letzten Punkt die fortgesetzten Angriffe der Reformierten und bald auch der Katholiken, insbesondere der Jesuiten, richteten, es mußte auf's neue in die Bewegung eingehen, um sich vollends durchzuarbeiten, und dabei mußte es sich dann auch herausstellen, ob und wie weit die lutherische Kirche als solche die von ihrem Stifter aufgestellte Form der Christologie sich aneignen werde. Denn zum Symbol war sie zu Lebzeiten desselben noch nicht geworden, obwohl ihre Grundgedanken im Zusammenhang mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben und vom Abendmahl bereits tief in das Leben der Kirche eingedrungen waren.

Zweites Stadium.

Johann Brenz und Martin Chemnitz.

Die Bewegung, um die es sich handelt, setzte sich nach Luther's Tod in zwei Richtungen fort, deren eine in die schwäbische, die andere in die sächsische Kirche fällt, und die dann beide in der Konkordienformel zur Einheit Eines Bekenntnisses zusammengehen. Die schwäbische Kirche ging voran, an ihrer Spitze der treffliche Joh. Brenz, der treue Mitarbeiter Luther's; Mart. Chemnitz, der große Schüler Luther's und Melanchthon's, ist wenn auch nicht der alleinige, doch der bedeutendste Vertreter der etwas später in Niedersachsen beginnenden Bewegung.

---

*) Übrigens hat das Richtige schon Hutter in der Concordia conc. Vgl. auch Köstlin, Luthers Theologie. II, S. 400 f.

Beide gehen von dem lutherischen Begriff des Gottmenschen aus Deus est homo et homo est Deus; totus Deus est homo et totus homo est Deus, und begründen ihn wie Luther von der unio hypostatica aus; beide legen auf die Totalität, Innigkeit und Unzertrennlichkeit der persönlichen Vereinigung das Hauptgewicht, beide lehren die communicatio naturarum und die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften, insbesondere der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart an die menschliche Natur — und zwar unmittelbar in und mit der Inkarnation. Beide wollen das Dogma näher entwickeln und gehen darin über Luther hinaus, daß sie den Unterschied der Stände mehr als er berücksichtigen, und die Schwierigkeit, welche aus seiner Anschauung, insbesondere für den irdischen Lebensstand Christi erwächst, zu lösen versuchen; beide aber weichen in der Art, wie sie dies thun, selbst wieder von einander ab.

Johann Brenz hatte schon im Jahr 1525 die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gegen Oecolampad verteidigt und dabei die Allgegenwart des Leibes, wenn auch nicht bestimmt ausgesprochen, doch vorausgesetzt. Denn die Gegenwärtigkeit der geistlichen vom Wort getragenen Welt, die er im Syngramma lehrte, schloß ihm die des Leibes Christi mit ein. In seinen exegetischen Arbeiten aus den Jahren 1533 und in dem großen Katechismus vom Jahr 1551 läßt er sich näher darauf ein. Vortrefflich sind hier die Grundlagen der Christologie vom praktischen Gesichtspunkt aus entwickelt; von dem Sitzen zur Rechten Gottes aber heißt es, wie bei Luther: „Man soll nicht denken, daß sich Christus der Sohn Gottes dazumal erst zur Rechten seines Vaters gesetzt habe, als er gen Himmel aufgefahren ist. Denn seiner Gottheit nach hat er alle Zeit von Ewigkeit her zur Rechten des Vaters gesessen, weil er mit ihm gleiches Wesens und gleicher Majestät ist. Allein seiner Menschheit nach hat er sich wohl in Wahrheit zur Rechten des Vaters gesetzt, sobald als das Wort Fleisch geworden ist. Denn es ist Eine Person, Gott und Mensch; aber in Enthüllung und Verklärung wird es ihm nicht eher beigelegt, als bis er von den Todten wieder aufgestanden und aufgefahren ist gen Himmel." Schon damit ist der Grundgedanke der Brenz'schen Christologie: die Majestät des Menschen Jesus Christus, ausgesprochen. Durch den Brenzschen Katechismus wurde sie zum Gemeingut des schwäbischen Volkes; symbolische Geltung aber erhielt sie hier zuerst durch das „Bekenntnis und Bericht der Theologen und Kirchendiener im Fürstentum Würtemberg von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Jesu Christi im heiligen Nachtmahl", 1559, eine Schrift, die mit dem Sieg des Calvinismus in der Pfalz zusammenfällt, und, Namens einer Synode von Brenz verfaßt, der Ausdruck für die Überzeugung der gesammten würtembergischen Geistlichkeit war. Sie galt forthin als verpflichtendes Symbol. Sie gedenkt der

Christologie allerdings nur im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl, aber so, daß sie ihre Grundzüge bestimmt genug bezeichnet: „Derhalben (Eph. 4, 10) halten wir nicht, daß die menschliche Natur Christi durch die Himmelfahrt ausgedehnt oder seine Glieder auf eine grobe fleischliche Weise ausgespannet, sondern wir erklären hiemit die Majestät und Herrlichkeit des Menschen Christi, welcher zu der Rechten Gottes gesetzt, nicht allein mit seiner Gottheit alles erfüllet, sondern auch der Mensch Christus erfüllet alles auf eine himmlische Weise, welche der Vernunft unerforschlich ist."

Unmittelbar hierauf brach der Sakramentsstreit mit den Reformierten auf's neue aus. Brenz schrieb seine Schrift de personali unione duarum naturarum in Christo, 1561, dagegen traten Bullinger und Petrus Martyr auf, es folgten mehrere Gegenschriften von Brenz, insbesondere de divina majestate domini nostri Jesu Christi ad dextram Dei patris et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena, 1562. Von reformierter Seite erschien etwas später, um dies gleich hier zu erwähnen, der „gründliche Bericht vom heiligen Abendmahl, gestellt durch der Universität Heidelberg Theologen 1566"; jedenfalls die bedeutendste der calvinischen Entgegnungen. Ich finde nicht, daß in diesem zweiten Stadium des Streites von reformierter Seite andere, als die schon von Zwingli vorgebrachten Argumente gegen die lutherische Christologie erhoben worden wären. Bullinger und Petr. Martyr halten besonders ein Dreifaches entgegen: sie widerstreite der Natur des menschlichen Leibes, dem Artikel von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten, endlich der Allmacht Gottes; nulla vi fieri posse, ut corpus Christi, salva substantia ejus vel non sit in loco vel sit ubique, denn selbst Gott vermöge nichts zu bewirken, was der natürlichen Beschaffenheit des Leibes widerstreite. Diese Unmöglichkeit bildet die Hauptinstanz. Dazu kommen dann als weitere gleichsam selbstverständliche Vorwürfe: Konfusion der beiden Naturen, Vernichtung und Absorption der menschlichen, substanzielle Expansion des Leibes Christi u. s. w. Die Heidelberger namentlich sind so weit entfernt sich in eine freiere Existenzweise des menschlichen Leibes finden zu können, daß sie selbst den verklärten Leib des Herrn sich nicht anders zu denken vermögen, denn als „Fleisch und Blut und Gebein", „ein fleischener, beinener, greiflicher, sichtbarer Leib" — mit seiner Existenz auf einen bestimmten Ort beschränkt, „droben über allen sichtbaren Himmeln." Auch die positive Seite ihrer Christologie bietet im Wesentlichen nichts Neues dar. Denn was die unio personalis betrifft, so beharren sie darauf, daß dieselbe ganz wohl bestehen könne, wenn auch keine Durchdringung der beiden Naturen, keine Mitteilung der Eigenschaften stattfinde, wenn „die Gottheit außerhalb des Leibes an allen Orten und auch in ihrem Leibe ist", — „und ist deshalb

das ewige wesentliche Wort des Vaters ebensowohl Mensch an allen denen Orten, da es außerhalb seines Leibes ist, als da es drinnen ist. Denn wenn man sagt, Gott ist Mensch, ist es nicht die Meinung, daß die Gottheit nur in ihrer Menschheit und nirgend außerhalb derselben sei, sondern daß sie mit ihrer Menschheit persönlich verbunden und mit derselben die Substanz und Wesen eines einigen Christi ist" (Gründlicher Bericht, p. 82). In der ausführlichen Darlegung, welche das noch spätere „Bekenntnis der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg" 1574 enthält, heißt es dann allerdings mit den Worten unseres Brenz: „daß diese Person, der Mensch Jesus, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig sei", und umgewandt, „daß diese Person, die Gott ist, wahrhaftig Mensch sei und alles thue und leide, was dieser Mensch thut und leidet", allein es wird immer sogleich die Einschränkung hinzugesetzt „nicht nach seiner Menschheit, sondern nach seiner Gottheit, nach welcher und um welcher willen dieser Mensch wahrer Gott ist", — „nach seiner Menschheit ist er nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig, im Abendmahl nicht leiblich präsent u. s. w." (pag. 65. 76. 73); und was daraus rückwärts für die Person selbst sich ergibt, wird p. 68 deutlich gesagt: „Wie nun in Christo zweierlei Natur und Wesen, nämlich das göttlich und das menschlich ist, also sind auch in ihm zweierlei Verstand, zweierlei Willen, zweierlei Wirkung der göttlichen und der menschlichen Natur."

Im Streit mit diesen Gegnern, und zwar zunächst mit Bullinger und Petrus Martyr, verfolgt nun Brenz mit voller Entschlossenheit die Konsequenz der lutherischen Lehre, insbesondere von der Allenthalbenheit Christi auch nach seiner Menschheit, um die es sich hier vorzugsweise wieder handelte. Wie Luther ist es auch ihm zunächst um die reale vollständige Einheit der Gottheit und Menschheit in der Person Christi zu thun: Deitas et humanitas in Christo non sunt duae personae, sed una tantum persona, et non sunt duo Christi, sed unus tantum. Unter dieser Person aber versteht er nicht etwa die ewige Hypostase des Logos für sich, sondern sie ist ihm das Resultat der Einigung beider Naturen, der konkrete Bestand, die wirkliche Lebenseinheit beider. Mitteilung der Naturen und der Eigenschaften beides in Einem — dies der Grundgedanke. Und diese Mitteilung wird hier auf die allerrealste Weise gedacht: die ganze Gottesfülle des Sohnes, die ganze majestas des göttlichen Wesens teilt sich an die Menschheit mit und gibt sich ihr zum Besitz, zum Eigentum, ohne jedoch die Wahrheit derselben aufzuheben. Was dem Sohne Gottes von Natur eignet, die unendliche Fülle der göttlichen Proprietäten, Macht, Weisheit, Güte u. s. w., das gießt er aus in die assumierte Menschheit also, daß diese alles, was jene von Natur und durch sich ist, als Mitgeteiltes hat und mitteilungsweise

ist: lebendigmachend, allmächtig, herrlich, anbetungswürdig, nicht aus sich, sondern ex natura divinitatis, cui personaliter est unita. De pers. un. 9. 11. Aber wie verhält sich nun beides? Sind es so nicht zwei Unendliche, die Gottheit und die Menschheit, das sich mitteilende Göttliche und das mitgeteilte Göttliche, der Geber und die Gabe? Darauf antwortet Brenz: Auf das Wesen hin angesehen — nein; denn es ist nur Ein Unendliches, Eine unendliche Macht, Weisheit, Gerechtigkeit; aber aus dem Gesichtspunkt der Mitteilung betrachtet ist allerdings ein Unterschied: Siquidem sermo est de gratia, profecto fieri non potest, quin filius Dei effundat omnem suam majestatem in filium illum hominis, quem in unitatem personae unione hypostatica ex imperscrutabili suo consilio et gratuita clementia assumsit, ut quod ille est per se et natura, hoc iste sit per accidens *), h. e. alieno beneficio et gratia propter hypostaticam unionem (a. a. 5), ja anderwärts sagt er geradezu: alia est divinitas communicans seu participans, alia communicata seu participata, sicut alius est donator, aliud donum (de maj. 91). Indessen da doch beides in die Einheit der Einen Person zusammenfällt, so hebt sich dieser Unterschied wieder auf: Deitas enim et humanitas in Christo non sunt duae personae, sed una tantum persona, et non sunt duo Christi, sed unus tantum Christus. Unum ergo tantum infinitum, unum immensum (de pers. un. a. a. O. de maj. 95).

Mit dieser Mitteilung der Gottheit an die Menschheit Christi ist nun auch die Allenthalbenheit oder Allerfüllung der letzteren gegeben. Denn sind Gottheit und Menschheit in der Person Christi so real, so einzigartig und unzertrennlich verbunden, so folgt von selbst, daß wo jene ist, auch diese sei. Außerdem bestünde die Personeinheit nicht, de pers. un. 4. 7. 11. de majest. 19. 20. 63. Die mitgeteilte Gottesfülle schließt selbstverständlich wie alle göttlichen Eigenschaften, so auch die omnipraesentia in sich.

Während so die Allgegenwart als die notwendige Konsequenz der Personeinheit erscheint, gehört sie aber selbst schon zum Begriff derselben. Ja sie bildet erst das spezifisch Unterscheidende dieser Person. Denn, so führt Brenz diesen Gedanken weiter aus, indem er den reformierten Begriff der hypostatischen Union bekämpft **): Die bloße Gegenwart und Inhabitation der Gottheit in einem Menschen sei noch nichts Sonderliches

*) Dieses per accidens will die Wahrheit und Realität der Mitteilung nicht schwächen; es will nur bestätigen, daß die Menschheit dasselbe was die Gottheit, aber auf andere Weise — nicht als selbstwesentliches Eigentum besitzt.

**) Petr. Martyr sagte nämlich: Sufficit deitatem quamvis immensam et infinitam sua hypostasi fulcire ac sustentare humanitatem, ubicunque illa fuerit; daher bedürfe es einer Ubiquität der Menschheit Christi nicht.

— sie findet im ganzen Universum, und besonders in den Heiligen statt; auch eine Erfüllung mit göttlichen Gaben und Gnaden sei nichts, was der Mensch Christus nicht mit andern gemein habe: ebensowenig Wunderkräfte und Wunderthaten; selbst, „daß die Gottheit mit ihrer Hypostase die Menschheit stütze und trage", worauf sich Petr. Martyr beruft — selbst damit werde noch nichts Spezifisches ausgesagt; denn die Menschheit aller werde von der Hypostase des Sohnes getragen und könne außerdem keinen Moment existieren. Was bleibe also da für ein Unterschied zwischen Christo und andern? Martyr sage: „Die Aufnahme der Menschheit in die Einheit der Person"; allein als Person ist eben doch der ewige Sohn allerwärts zugegen, persönlich ist er auch mit den Heiligen auf Erden und im Himmel geeint, und so komme selbst mit dieser Bestimmung, auf welche sich die Reformierten beschränken, noch immer nichts Auszeichnendes für Christum heraus. Ein solches ergebe sich erst dann, wenn Gottheit und Menschheit in der Person Christi dergestalt geeint seien, daß jede die andere unmittelbar gegenwärtig habe, näher, daß die Gottheit nicht nur mit der Menschheit, an welchem Orte diese weile, verbunden sei, sondern, wo immer die Gottheit sei, im Himmel und auf Erden, sie die Menschheit unzertrennlich mit sich verbunden und geeint habe. Erst so gewinne man eine wahre Personeinheit, erst so einen spezifischen Unterschied Christi von allen andern (de maj. 19–25). Und diese Allgegenwärtigkeit der Menschheit ist eben die des Leibes — ebenso illokal zu denken, wie Luther gelehrt hat, nicht als körperliche Ausdehnung oder Diffusion, sondern entnommen allen räumlichen Schranken und physischen Gesetzen (evehimus corpus Christi ultra hunc corporalem mundum, extra omnem creaturam et locum. De pers. un. 7. 11. 14; de maj. 99 ff).

Was die spezifische Eigentümlichkeit der Person Christi konstituiert, ist also noch keineswegs allein der Begriff der persönlichen Einigung, sondern es sind die beiden unzertrennlichen Momente: die reale Mitteilung der ganzen göttlichen Majestät, der absoluten unendlichen Gottesfülle an die Menschheit, und die vollständige Aufnahme der Menschheit in die göttliche Herrlichkeit und Seinsweise. — So energisch führt Brenz den christologischen Gedanken Luther's durch; ja er hebt den Unterschied von der reformierten Fassung, auch da, wo er sich hinter der Gleichheit des Ausdrucks verbirgt, noch schärfer hervor.

Dagegen scheint er mir nicht das gleiche Gewicht wie Luther auf die andere Seite der Sache, auf die Teilnahme des Göttlichen an dem Menschlichen, zu legen. Denn zwar läßt auch er die göttliche Natur an dem Leiden der Menschheit sich real beteiligen vermöge der commun. idiom., er sagt auch: „Gott hat gelitten, Gott ist gestorben"; doch verfolgt er diesen Grundgedanken weder so energisch noch so häufig wie Luther. Und das hat seinen Grund in der vorherrschenden, ja einseitigen Betonung

der Aufnahme der Menschheit in die göttliche Herrlichkeit, womit er einen Schritt hinter Luther zurückthut*).

Diese Aufnahme aber findet nach ihrem ganzen Umfang schon in der Menschwerdung statt; die Menschwerdung ist daher selbst schon die Erhöhung, die Erhebung und Erhöhung der Menschheit im eigentlichsten Sinne, und hat das Sitzen zur Rechten Gottes zur unmittelbaren Folge: quae enim major est exaltatio, quae est excellentior sublimitas, quam cum homo assumitur a Deo in unitatem personae, et fit Deus ipse? . . . Quare Christus homo, cum fuerit ab initio incarnationis verus Deus, fuit etiam tunc exaltatus in summam sublimitatem, et accepit omnem illam majestatem et potestatem, quam supra commemoravimus. De Majest. J. Chr. 77. 79. 51; (de un. pers. 18). Wenn die Schrift diese Ausdrücke von den geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu gebraucht, so erklärt dies **Brenz** so, daß damit nur das Offenbarwerden dieser schon vorhandenen Herrlichkeit der Menschheit Christi nach außen hin gemeint sei. Tunc res dicitur fieri, cum innotescit . . . ac publice factum est (17. 54. 77. 79. 85). An sich ist also Christus mit der Menschwerdung schlechthin vollendet, auch seiner Menschheit nach in die volle Gottgleichheit und Gottesherrlichkeit eingesetzt (51), als Mensch allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, aller irdischen Beschränktheit, der Endlichkeit und Bedingtheit dieser Welt entnommen. Habes nunc hominem, verum Deum, ideoque immortalem, vivificum, omnipotentem, omnisapientem, omnia implentem, omnia tam in coelo, quam in terra coram gubernantem (87) Dies sagt **Brenz** von dem Mysterium der Inkarnation.

Aber eben hier tritt ihm nun die Frage nach dem **Unterschied der beiden Stände**, samt der ganzen Reihe der oben bezeichneten Einwendungen entgegen. Seine Antwort darauf wie sie sich aus dem vorigen von selbst ergibt, ist diese:

Die **Entäußerung** besteht **einerseits** in der **Verhüllung** jener der menschlichen Natur Christi von vorn herein zustehenden göttlichen Majestät vor den Augen der Welt zum Zweck der Erlösung, **andrerseits** in der Annahme der Knechtsgestalt und dem Eingehen in die Ähnlichkeit mit den übrigen Menschen; sie ist also eine Selbstbeschränkung der in die Herrlichkeit der göttlichen Natur aufgenommenen Menschheit. Die (geschichtliche) **Erhöhung** hingegen besteht in der **vollen Offenbarung** dieser mit dem Moment der Menschwerdung ihr schon vollständig mitgeteilten göttlichen Herrlichkeit. Denn nicht aufgegeben hat er dort die forma Dei, das heißt, die proprietates divinae, quae Christo homini ex personali unione sunt communicatae, die species divina,

*) Wie er sich denn auch vorzugsweise auf **Cyrill** beruft.

sondern er wollte sie aus Gehorsam gegen Gott und zum Heil der Welt nur nicht öffentlich ausüben und zeigen (exercere et publice ostentare), was er in jedem Moment gekonnt hätte, sondern als niedriger, beschränkter Mensch, als armer, dienender Knecht sich erzeigen, Phil. 2, 6. So unterzog er sich allen Arten menschlicher Schwachheit, der Geburt von der Jungfrau, dem geistlichen und leiblichen Wachstum, den irdischen Bedürfnissen und Zuständlichkeiten, Hunger, Durst, Trauer, Freude (nihil humani affectus a se alienum putavit), einem lokalen Dasein, kurz allem, was dem Schema dieser sichtbaren Welt eignet (77. 81—84; de un. pers. 18). Sein irdischmenschliches Leben, Leiden, Sterben, seine Aufopferung in den Tod waren wirkliche, geschichtliche Akte, und ebenso die darauf folgenden Akte der Erhöhung: seine Auferstehung, seine Himmelfahrt u. s. w., in denen nun seine zuvor verhüllte Herrlichkeit hervorzuleuchten begann. Auch dies sind wirkliche Vorgänge, und auch sie fallen noch gewissermaßen in jenes Gebiet der Selbstbeschränkung. Ja Brenz hat gar nichts gegen die Vorstellung, daß Christi verklärter Leib sich in dem Reich der Herrlichkeit schaubar darstelle in uno coeli loco (91. 96).

Aber während Christus so im Stande der Erniedrigung ein irdischbeschränktes Dasein führte, befand er sich doch zugleich auch als Mensch nicht nur im Vollbesitz jener göttlichen Herrlichkeit, welche die Voraussetzung der Erniedrigung ist (88), sondern er übte sie auch aktuell aus, wenn schon allermeist verborgener Weise, war also allgegenwärtig, allmächtig, allwissend, während er noch als Kind in der Krippe lag: Christus homo natus involutus est fasciis, itaque non fuit tunc in alio loco, quam in praesepi, si inanitionem ejus respexeris; si autem consideraveris majestatem ejus, ad quam tunc evectus erat, non potuit in praesepi teneri, quin impleret omnem orbem; nach der ersteren Weise wußte er Tag und Stunde des jüngsten Gerichtes nicht, während nach der letzteren Gegenwart und Zukunft vor seinem Auge lag; er weilte, als Lazarus starb, dem habitus externus nach, fern von Bethanien, während er der Majestät nach nicht nur ihm, dem sterbenden, sondern allen Toten gegenwärtig war, um sie für die künftige Auferstehung zu bewahren; er hieng — doch wir setzen seine eignen Worte, weil sie die äußerste Spitze seiner Anschauung bezeichnen, her: pendebat in cruce exinanitione et humiliatione, qui majestate obscurabat solem, concutiebat terram, disrumpebat velum templi, et scindebat saxa. Esuriebat et sitiebat humiliatione, qui majestate pascebat non solum quinque millia in deserto, verum etiam oves et boves universos, insuper et pecora campi, volucres coeli et pisces maris . . . Jacebat in sepulchro mortuus exinanitione: gubernabat vivus coelum et terram majestate, ac haec quidem tempore humiliationis ante resurrectionem. Ganz dasselbe gilt auch selbstverständlich von dem Zustand nach

der Auferstehung; denn während er auch hier in sichtbarer Gestalt seinen Jüngern auf Erden oder den Himmlischen sich darstellte, beherrscht und erfüllt er der Majestät nach, keinem menschlichen Auge sichtbar, Himmel und Erde (91. 96), so daß also sie als das immer Gleiche über allen in die Erscheinung eintretenden, je nach den zwei Ständen verschiedenen Zuständlichkeiten und Bethätigungen steht. Diese Majestät aber will nicht von seiner Gottheit für sich, sondern von der seiner Menschheit mitgeteilten Gottesherrlichkeit, näher von der ganzen Person Christi in der Einheit beider Naturen verstanden sein (non de diviso, sed de toto Christo); denn sobald man die göttliche irgendwo außerhalb der von ihr assumierten menschlichen existieren läßt, hat man die Personeinheit zerrissen, und sobald man die Möglichkeit einer solchen Einheit und Durchdringung beider Seiten seiner Person leugnet, muß man konsequenter Weise auch die unio personalis selbst negieren; die Frage nach jener fällt zusammen mit der andern: quomodo Deus possit esse homo, et homo possit esse Deus? (de un. pers. 12; de maj. Chr. 27. 73. 92).

So kommt also für die Auffassungsweise des schwäbischen Reformators der Unterschied der beiden Stände Christi kaum in Betracht, sondern an die Stelle dessen, was wir als ein Nacheinander von Zuständen denken, tritt bei ihm ein Ineinander zweier Existenzweisen, zweier Zuständlichkeiten, einer natürlichen und jener übernatürlichen, welche Luther die praesentia repletiva genannt hat, und welche Brenz, sofern sie dem Menschen Christus vermöge der persönlichen Einigung mit dem Logos eignet, am liebsten praesentia personalis nennt (99. 100). Noch stärker als bei Luther tritt bei ihm diese Duplizität hervor. Dennoch finde ich nicht, daß er den Akt der Erniedrigung von dem der Menschwerdung irgendwo bestimmt unterscheidet. Der Sache nach müssen ihm beide in eins zusammenfallen, aber er spricht sich nicht darüber aus, wenigstens deutet er nirgends an, daß er den Gottmenschen schon vor der Erniedrigung als existierend denke.

Von da aus weist dann Brenz die Instanzen der Gegner, ganz wie Luther, zurück. Der Anklage auf Aufhebung oder lokale Expansion des Leibes Christi hält er jene göttliche Seinsweise entgegen, die, weil sie eine rein illokale sei, auch die räumliche Beschränkung des Leibes nicht im mindesten gefährde. Die Gegner aber wollten diese überweltlichen Verhältnisse nach geographischen und mathematischen Kategorien messen. Sie kämen nicht über das aristotelische Axiom: omne corpus est in loco hinaus, und wendeten dies dann auf den in dem Logos subsistierenden Menschen an; aber das alles sei ganz unstatthaft. Denn es handle sich hier um eine Seinsweise extra omnem creaturam et locum. Neque enim ea loca, quae sunt in nostris humanis oculis diversa et a se invicem distantia, sunt tot, tanta et talia in oculis divinae majestatis, sed sicut omnia tem-

pora sunt ei momentum, ita et omnia loca sunt ei unus locus, imo ne punctum quidem loci, aut si quid minutius dici potest (de un. pers. 8). Genau genommen seien jedoch die Ausdrücke „Ort und Raum" hier gar nicht recht anwendbar, weil Gott nicht an einem Orte, sondern selbst der Ort für alles ist; ja er war vor der Weltschöpfung sich selbst der Ort, und eben deshalb sei auch das ubique und die „Ubiquität" kein adäquater Ausdruck für den Gedanken, denn es bejaht gerade das, was wir verneinen wollen: die Freiheit von Raum und Zeit, die schlechthinige Erhabenheit darüber (de maj. 99 ff. 101. 117). Es fehlen uns überhaupt die entsprechenden Worte für diese höhere Seinsweise, vermöge welcher Gott, ubicunque est, totus est und das All nicht ausdehnungsweise erfüllt, sondern in jedem Momente es ganz sich gegenwärtig hat. An ihr aber partizipiert die Menschheit Christi kraft der unio hypost. — und es fallen demnach von selbst alle Vorstellungen von substanzieller und lokaler Ausdehnung, von denen aus die Gegner gegen unsere Lehre argumentieren (97).

Ihrem andern Einwand, dem der subjektiven und objektiven Unmöglichkeit, hält Brenz zunächst die von der Schrift bezeugte Thatsache entgegen, daß wirklich in Christi Person sich beides zusammenfinde: die Erhebung der menschlichen Natur zum Vollbesitz der göttlichen Majestät und die Wahrheit der ersteren. An dieser Thatsache zerschellen alle Einwände menschlicher Philosophie. Sie steht unwandelbar fest. Wenn dann die Gegner gleichwohl dabei beharren, die menschliche Natur sei eben nicht fähig, eine solche Gottfülle (Allmacht, Weisheit, Herrlichkeit), welche über die Grenzen des Endlichen hinausgehe, zu fassen, sie hebe das Endliche, mithin die Wahrheit der Menschheit auf, so erwidert er: tantam esse rerum capacitatem, quantam Deus vult (74). Von hier aus erhält der allgemeine Kanon: humana natura capax divinae, seine nähere Bestimmtheit, seine Erweiterung bis zu dem Satze: humanitas Christi infinitae majestatis capax facta est (a. a. O. 72—74. 95). Sie könne zwar nie die Gottheit selbst werden, aber diese könne sich mit ihrer Fülle so in die Menschheit ausgießen, daß sie die Gottheit wirklich hat. — Auf die weitere Instanz der Gegner: Gott selbst vermöge es nicht, dem menschlichen Leibe eine der Natur desselben widersprechende Existenzweise zu geben, ohne ihn in seiner Wesenheit zu vernichten, antwortet Brenz wiederum: voluntas Dei seu *λόγος* ejus est rerum natura; quod Deus jubet, id rei natura est. Jene Erweiterung der Schranken der Menschheit ist daher kein Widerspruch gegen ihr Wesen. Man muß hier nämlich zwischen der Substanz und zwischen den Eigenschaften derselben (proprietates) unterscheiden; erstere könnte allerdings Gott nicht ändern, ohne das Wesen des Menschlichen zu alterieren, und er thut es auch in Christo nicht, letztere aber können gar wohl wegfallen oder andere werden,

ohne daß sich damit die Substanz des Menschen ändert (de unpers. 6. 7). Namentlich gilt dies von dem Leibe. Die Beschränkung auf den Raum, die irdisch lokale Gebundenheit gehört nicht zu seinem Wesen, sie eignet nur dieser irdischen, empirischen, sinnlichen Welt; aber über oder vielmehr hinter ihr steht eine höhere, geistige, göttliche Welt, die Welt „der geistigen und himmlischen Dinge", auch der Himmel genannt, der sinnlichen Anschauung, dem bloßen Verstande verschlossen, für jetzt nur dem Auge des Glaubens zugänglich. Es ist dies keine bloß ideale, es ist vielmehr eine wahrhaft reale Welt, die auch gewissermaßen im Raume existiert, aber nicht in einem körperlichen, begrenzten, empirischen — locus circumscriptus, sondern in einem unbegrenzten, übersinnlichen; für sie gelten die irdischen Schranken und Bedingungen nicht, und daher finden auch die den empirischen Dingen entnommenen Kategorien keine Anwendung auf sie. Der Mensch Jesus Christus aber gehört diesen beiden Welten (oder Seinsweisen) zumal an: der irdischen nach seinem natürlich menschlichen Dasein und insonderheit kraft seiner Erniedrigung, der himmlischen kraft seiner persönlichen Einheit mit Gott. — Hier haben wir also den spekulativen Hintergrund der Brenz'schen Christologie, deren Wurzeln übrigens auch für ihn eben da liegen, wo wir sie bei Luther gefunden haben.

Er blieb ihr bis zum Ende getreu. Noch in seinem Testamente, das er 1566 aufsetzte und auf seinem Sterbebette 1570, am 10. September, sich vorlesen ließ, hatte er bekannt, er verwerfe die gegnerische Lehre vom Abendmahl, und hinzugefügt: „es müsse helfen und wehren, wer da könne, daß der Zwinglische Geist in der christlichen Kirche nicht Raum gewinne". Zur Ruhestätte aber hatte er sich einen Platz in der Stiftskirche zu Stuttgart unweit der Kanzel erwählt, damit, wenn etwa jemand nach der Zeit von dieser Kanzel eine Lehre verkündige, anders als die, so er selbst gepredigt, er sein Haupt aus dem Grabe erheben und dem Irrlehrer zurufen könne: du lügst." — Die Schwäbische Kirche hat dies Testament ihres Reformators bewahrt. Alle ihre namhaften Theologen, unter denen zunächst Jakob Andreä, der übrigens an theologischer Bedeutung seinem Lehrer nachsteht, sodann Theodor Schnepf, Balthasar Biedenbach und Lukas Osiander zu nennen sind, traten teils noch mit ihm, teils nach ihm für dasselbe Bekenntnis in den Kampf.

Wir haben gesehen, mit welcher Konsequenz Joh. Brenz den christologischen Gedanken Luther's entwickelt hat. Aber eben damit war auch der Punkt, an dem die Schwierigkeit haftete, recht klar hervorgetreten: die Auffassung des irdischen Lebensstandes Christi. Man konnte fragen, und man fuhr fort so zu fragen*), wie sich denn die volle Wahrheit

*) Nicht nur von reformierter; sondern auch von katholischer Seite.

eines Lebens im Fleische damit vereinigen lasse? Die Würtemberger fühlten das Gewicht dieser Frage recht wohl und begannen deshalb die Erniedrigung stärker zu betonen, ohne jedoch im wesentlichen von Brenz abzuweichen.

Es ist von Interesse, die Art, wie sie dies thaten, näher zu betrachten.

Anlaß dazu gab das Maulbronner Gespräch 1564 vom 10. bis 15. April, welches eine Verständigung zwischen den würtembergischen und pfälzischen Theologen erzielen sollte. Man disputierte über die Majestät, näher über Gegenwärtigkeit des Menschen Jesus und schließlich über das Nachtmahl; Jakob Andreä als Stimmführer der Würtemberger, Boquin, Olevian und Ursin als Sprecher der Heidelberger. Zwar kam es hier, wie gewöhnlich bei solchen Kolloquien, zu keinem Resultate, beide Seiten beharrten auf ihrer Anschauung und setzten sich nur über die Differenz derselben gegenseitig auseinander, wie sie sich denn auch beide schließ ich den Sieg zuschreiben; aber davon hatten sich die Würtemberger überzeugen müssen, daß ihre Lehre von der Entäußerung Christi einerseits und von den beiden Seinsweisen desselben andrerseits sich gegenseitig aufzuheben drohte.

Dies veranlaßte zunächst Andreä sich weiter auf die Sache einzulassen, und zwar so, daß er, um der Anklage auf Vermischung der Naturen zu begegnen, die Mitteilung des Göttlichen an das Menschliche als Wirkung, als Thätigkeit faßte, andrerseits den Stand der Erniedrigung tiefer zu begründen suchte *). In derselben Richtung hin bewegt sich dann eine ganze Reihe weiterer Erklärungen und Darstellungen der Würtembergischen Theologen, von denen die „Christliche und in Gottes Wort gegründete Erklärung, der Würtembergischen Theologen Bekenntnis von der Majestät des Menschen Christi u. s. w. zur Apologie des Maulbrunnischen Protokolls“, Tübingen 1565, bei weitem die wichtigste ist **), weil sie den schwäbischen Typus der Christologie bis auf die

*) Er that dies in seiner Disputatio de majestate hominis Christi u. s w. vom J. 1564 und in seiner Brevis et modesta Apologia vom Jahr 1564. Hier nimmt er zwar die Brenz'schen Bestimmungen über die Menschwerdung, insbesondere über die Unzulänglichkeit der bloß persönlichen Union, auf (apol. 23--25), aber er entfernt sich andrerseits ziemlich weit von ihm, indem er die These aufstellt, daß das göttliche Wesen an sich nach außen hin sich nicht mitteile, wohl aber seiner Wirksamkeit nach. Hiernach bestimmt er das Verhältnis zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christo so: Es sei zwar dieselbe Gottheit, Allmacht u. s. w., aber in beiden auf andere Weise, th. 26: humanitatem Christi divinitati ejus non *οὐσίᾳ* sed *ἐξουσίᾳ*, non essentia sed potentia, non natura sed gloria, non substantia sed majestate exaequamus (Apol. 16. 30. 35). So sucht er der Anklage auf Vermischung auszuweichen.

**) Häufig als Apologia Collequii Maulbrunnensis zitiert.

Konkordienformel und weit darüber hinaus feststellt. Hinsichtlich der Lehre von der persönlichen Union und von der Mitteilung der Eigenschaften schließt sich die Erklärung genau an die vorhin gegebene Darlegung an, ebenso in dem Begriffe des Sitzens zur Rechten, als der mit der Menschwerdung gegebenen Erhebung der menschlichen Natur Christi in die göttliche Herrlichkeit (27. 42); aber schon darin geht sie weiter, daß sie mit Andreä auf die Thätigkeit der beiden Naturen, auf ihr organisches Zusammenwirken zum Werk der Erlösung ein größeres Gewicht legt: „Christus handelt alles im Himmel und auf Erden kraft seiner Gottheit durch die angenommene Menschheit" ist der stets wiederkehrende Gedanke, ja dieser Gedanke wird geradezu zum Hauptgedanken gemacht: „Eben darin besteht die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo, daß der ewige Sohn Gottes die menschliche Natur dergestalt in die Einigkeit seiner Person aufgenommen, daß er sie über alle Kreatur, Engel und Menschen gesetzt, durch dieselbige und mit derselben alle Dinge im Himmel und auf Erden handle und ohne dieselbe nichts thue, welche alle Wirkung mit dem Wort gemein habe" *), ein Verhältnis, welches wiederholt durch das des Leibes und der Seele erläutert wird. Von hier aus weist dann die Erklärung den zwiefachen Vorwurf der Reformierten, als werde eine Abolition der Menschheit oder eine zwiefache Gottheit in Christo, eine unerschaffene und erschaffene, gelehrt, zurück.

Jedoch das Bedeutsamste an diesem Bekenntnis ist die Tendenz, den Unterschied der beiden Stände, und namentlich die Erniedrigung tiefer zu fassen. Es statuiert eine Entäußerung des Gebrauchs der göttlichen Majestät, d. h. der Gottesfülle für die Menschheit Christi, und geht darin so weit, daß es dieselbe selbst auf die Weltregierung und Welterfüllung Verzicht leisten läßt oder doch leisten lassen will. Und dafür stellt es den Kanon auf: „Ein anderes ist es die Majestät haben, und ein anderes derselben gebrauchen. Denn diese Majestät nicht gebrauchen, trennt die Person nicht, aber sie nicht haben, das trennt die Person", ein Satz, den wir von nun an in allen christologischen Schriften der Würtemberger wiederkehren sehen.

In der Hauptstelle darüber heißt es **): „Dieser göttlichen Gestalt habe er sich geäußert, und Knechtsgestalt an sich genommen, das ist, Gottes Sohn habe eine Zeitlang seine Majestät durch diesen Menschen nicht erzeigt, sondern also alle Dinge im Himmel und auf Erden regiert, daß dieser Mensch wahrhaftig nach seiner menschlichen Natur nicht mitgewirkt hat." „Dergestalt hat er nicht alles gewußt, nicht alles gesehen, nicht alles gehöret, nicht alles gethan, obwohl die Kraft

---

*) S. 20. 27. 30. 55. 57. 200. 201.

**) Die ausführliche Wiedergabe s. in der Dogmengesch. II, S. 419 f.

Gottes, darein er durch die persönliche Vereinigung gesetzt, unendlich und unumschrieben ist."

Ganz dem entsprechend wird hernach von der Erhöhung gelehrt: „Die Schätze der Weisheit und der Erkenntnis sind vollkommlich nach seiner Auferstehung in ihm aufgegangen, die zuvor in ihm verborgen gelegen sind und etwa nur stückweise in ihm, so lange er im Stand der Erniedrigung gewesen, sich erzeiget. Darum ist jetzt und in Ewigkeit unser Herr Christus nicht allein nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner Menschheit in solcher Majestät, nach welcher er alles siehet, höret, weiß, regieret, verwaltet, ist ihm nichts unmöglich, allenthalben ist er gegenwärtig, ganz und unzertrennet, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit."

Solcher Ernst wird also hier mit der Entäußerung und Erhöhung gemacht; zuweilen in einer Weise, in der wir ganz unsere eigene Fassung ausgesprochen finden können. So, wenn es hinsichtlich der ersteren heißt: „Das Wesen anlangend, ist Christus mit seiner menschlichen Natur so tief in die Gottheit hineingesetzt, daß er tiefer nicht hätte mögen hineinversetzt werden; darum hat er im Mutterleibe schon alles gehabt, so viel das Wesen anlangt. . . Dieses Wesen ist unveräußerlich, und in dieser Hinsicht hat er auch durch die Himmelfahrt nicht mehr überkommen, denn er im Mutterleib gehabt. Aber als Mensch hat er solcher seiner Majestät nicht allenthalben gebraucht, sondern sich derselben geäußert, so er doch als ein Mensch auch im Mutterleibe, da er gewollt, Himmel und Erde hätte regieren können, welches er nicht gethan . . ., sondern sich also ausgeleeret, und dermaßen gehalten, als wäre er nichts weiteres denn ein ander Kind, hat nichts geredet noch gehandelt, deßgleichen auch hernach, da er geboren, dagelegen, wie ein ander Kind, wahrhaftig nichts geredet, nichts verstanden, nichts gethan, sondern mit ihm als wie mit einem andern Kindlein seine Mutter und andere Leute umgehen lassen. Denn dieses Äußern der Majestät heißt nicht, sich stellen als wisse oder thue er ein Ding nicht, welches er doch wahrhaftig wisse und thue (das nur eine simulatio und angenommene Weise wäre), sondern es heißt wie der Apostel zeuget, ausleeren, das ist, sich desselben dermaßen mit der That äußern, daß er es wahrhaftig weder weiß noch thut, dadurch gleichwohl die Person nicht getrennet, noch das Wesen verloren würde. — Das alles ist so gewiß, so gewiß die Artikel unseres christ=Glaubens sind; und wird es kein vernünftiger Mensch läugen können" (106).

In der That, es läßt sich kaum schöner und richtiger über diese Verhältnisse sprechen, als die Erklärung thut. Dennoch ist das Bisherige nur die eine Seite der Sache, denn hinter ihr steht noch immer jene überweltliche göttliche Seins= und Wirkungsweise, welche der Mensch=

heit kraft der persönlichen Einheit mit der Gottheit zukommt, und die Würtemberger sind viel zu konsequent, um nicht einzusehen, daß nach ihren Voraussetzungen *) ein Aufgeben derselben die Einheit derselben gefährde. Deshalb sagen sie nicht nur schon S. 40: „Gleichwohl hat Christus diese seine Majestät, so oft es ihm gefallen, als ein Mensch nicht allein für sich selber gebraucht, sondern vor andern Leuten erzeigt, als Knabe im Tempel, auf dem Berge Tabor, in seinen mancherlei Wunderwerken"; sie leiten fortwährend von der Menschwerdung die Allgegenwärtigkeit auch seiner Menschheit ab (52. 53), sie lassen ihn nach der ersten, der leiblich natürlichen, und selbst nach der zweiten, der Weise des verklärten Leibes, auf einen bestimmten Ort beschränkt sein, aber, setzen sie hinzu: „Noch ist übrig die dritte Weise, nämlich, daß er mit Gott eine Person gewesen und geblieben, und dieses Wesen nimmermehr verloren. Nach diesem Wesen hat Luther, Brenzius und die mit ihm beständig an der Majestät Christi gehalten, gelehrt, daß er allenthalben, gewesen sei, nämlich, nach dem persönlichen Wesen; sonst wo man sagen könnte, daß Gott wäre und Gott daselbst nicht auch Mensch sein sollte, so würde die Person getrennet, welches auch die ewige unwandelbare Wahrheit ist, denn die Menschheit Christi ist nicht ein Stück des göttlichen Wesens, des Sohnes Gottes (welches sich nicht teilen läßt), sondern in seine ganze Person eingesetzet worden, klebt nicht an der Gottheit, die nichts Leibliches ist, sondern ist mit derselben also vereinigt, daß beide Naturen eine Person und einen Christum machen. Diese Person, und dieser Christus läßt sich durch Orte nicht trennen, sondern bleibt in Ewigkeit ungetrennt."

„Darum so viel die menschliche Natur in Christo belanget, ist es ganz und gar Ein Ding, diese Majestät haben und persönlich allenthalben sein, welches beides Christus im Mutterleibe gehabt und gewesen, ob er gleich solche Majestät nicht allenthalben gebraucht. . . Und da dies persönliche Wesen Christi außerhalb und über alle Kreaturen erhebt, so ist er auch außer, über, unter und durch alles." Und hier wird nun wieder nachzuweisen versucht, wie diese Seinsweise die Wahrheit und Umschriebenheit des Leibes und der geschichtlichen Thatsachen nicht im mindesten gefährde, weil sie den Raum weder aufhebe, noch durch ihn bedingt sei. „Nicht Er, der menschgewordene Sohn Gottes, ist räumlich und örtlich allen Dingen zugegen, sondern sie sind ihm und er ist ihnen gegenwärtig, auf überweltliche Weise, wie es Luther erklärt hat" (97. 108 ff.)

*) Denn der Gedanke einer Selbstbeschränkung des Göttlichen liegt ihnen gänzlich fern: „Als Gott hat er vor und nach Himmel und Erde regiert und sich seiner göttlichen Majestät niemals entäußert."

Dieselbe Anschauung wird dann in Beziehung auf die Himmelfahrt und die Erhebung zur Rechten durchgeführt, und nachgewiesen; „wie Christus diese Majestät, daß er nun auch nach seiner Menschheit mit Gott alles regiert, nicht erst nach seiner Himmelfahrt überkommen, sondern schon zuvor gehabt, darum, daß er durch Vereinigung menschlicher Natur mit Gott in eine Person, d. i. (wie die Heidelberger einmal sagen) mit Gott ein Wesen worden, welches sich in solchem Regiment nicht abteilen oder sondern läßt. — Aber seiner Herrschaft hat er als ein Mensch noch nicht völlig wollen gebrauchen, ehe denn er das menschliche Geschlecht erlöset hat . . . sobald er aber solches verrichtet, ist er in solche seine Majestät und Regierung vollkommentlich eingetreten, die er von seiner Geburt an gehabt hat" (116 ff.).

Das Eigenthümliche dieser Würtemberger Erklärung liegt also in dem Streben, auf Grund der lutherischen Prämissen die Erniedrigung tiefer zu fassen. Man fühlt die Notwendigkeit eine reale Entäußerung zu gewinnen, man spricht sie auch mit Energie aus, aber man führt sie nicht durch. Hinter der räumlich begrenzten Gestalt des Erlösers steht noch immer jene höhere, illokale Gegenwärtigkeit, und zwar nicht bloß als das Vermögen Christi da zu sein, wo er will, sondern als reines Allenthalbensein, unmittelbar mit der persönlichen Vereinigung gegeben. Nur eine teilweise Beschränkung der Wirksamkeit wird für seine Menschheit statuiert, und selbst dies nicht ohne ein merkliches Schwanken zwischen einer Entäußerung und einer blosen Verhüllung des Gebrauches der Majestät. Denn der Behauptung des ersteren geht doch immer die — konsequentere — Aussage zur Seite, „daß keine Natur ohne die andere sei und wirke, vielmehr beider Wirkungen in allen Werken Christi beisammen seien." Der wirkliche Unterschied der älteren Brenz'schen und der vorliegenden Fassung besteht also nur darin, daß jetzt der Gedanke der Entäußerung mehr in den Vordergrund, die gleichzeitige Herrlichkeit in den Hintergrund tritt *).

Mit dem Inhalt der „Erklärung" stimmen nun sämtliche weitere Zeugnisse der Würtembergischen Theologen bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts genau überein **), insbesondere die von Lukas

*) Brenz selbst spricht sich in einigen kürzeren Veröffentlichungen über das Maulbronner Gespräch — sie sind bei Pfaff a. a. O. 77 verzeichnet — ganz ähnlich aus. Auch an der Abfassung der „Erklärung" hat er teilgenommen; als ihren eigentlichen Verfasser nennen die Gießener Theologen (1621) den J. Andreä; jedenfalls hat er sie mit verfaßt, aber nicht allein; es ist das gemeinsame Werk der in Maulbronn anwesenden Würtemb. Theologen, wie die Tübinger sagen, die es am besten wissen müssen.

**) Dahin gehören J. Andreä's bekannte 6 Predigten v. Jahr 1573; desselben: „Widerlegung der Prädikanten zu Zürch" 1574 (Rettung des Testamentes

Osiander verfaßte „Beständige Wiederholung und gründliche Erklärung der Kirchen und Schulen im Fürstentum Würtemberg Lehr und Bekenntnis von der Person und den beiden Naturen unsers Herrn Christi", Tüb. 1572, welche von Pfaff unter die symbolischen BB. gezählt wird. Sie hebt nur noch stärker als die früheren neben der Personeinheit auch den wesentlichen Unterschied der Naturen in Christo hervor, erläutert das Verhältnis der menschlichen zur göttlichen insbesondere aus dem des Leibes und der Seele, und führt einige Punkte der vorgenannten Apologie weiter aus. Die Würtemberger sandten dieses Bekenntnis an die Sächsische (Niedersächsische) Kirche, zum „öffentlichen Zeugnis, daß sie mit derselben Lehre, Glauben und Bekenntnis wie in allen, so auch in diesem Artikel einig seien.

Im Wesentlichen war dies auch der Fall, bis auf einige Punkte, die sich uns alsbald aufdecken werden; wenden wir uns also dahin.

Dort, in Sachsen, war soeben die sogenannte Niedersächsische Konfession erschienen, welche, von Martin Chemnitz verfaßt, der lutherischen Christologie einen bekenntnismäßigen Ausdruck gegeben hatte. — Wie weit diese von vorn herein im mittleren und nördlichen protestantischen Deutschland Eingang gefunden habe, konnte sich erst zeigen, als sie auch dort Widerspruch fand. Zunächst wird man annehmen dürfen, daß sie ihrem Grundgedanken nach von den meisten geteilt wurde, die sich entschieden zur Abendmahlslehre der lutherischen Kirche bekannten; denn die reale Gegenwart des Leibes Christi im Nachtmahl setzt zum mindesten voraus, daß ihm das Vermögen beiwohne, seiner Menschheit nach da zu sein, wo er will. Auch hatte sich zu Lebzeiten

---

Johann Brenzen), merkwürdig deshalb, weil es sich unter allen Schriften Andreä's der Ausdrucksweise der Konkordienformel am meisten nähert. Ferner gehört hierher der „Kurze und wahrhaftige Bericht der Würtemb. Theologen" 1574, das Maulbronner Buch von Biedembach 1565, sodann die späteren, sehr bedeutenden Apologien der Konkordienformel, namentlich die beiden von Andreä verfaßten Schriften: „Wahrhafte und gegründete Widerlegung der vermeinten Entschuldigung der Prediger zu Bremen" 1583 und „gründlicher Bericht von zweien Schriften der Calvinischen Prädikanten zu Bremen" 1585; und die Widerlegung des Staffort'schen Buchs durch die Würtemberger Theologen („Beständiger und gründlicher Bericht" u. s. w.) 1599 (1601); außerdem Gerlach: Assertio sanae doctrinae de div. Majestate Christi hominis, Tübingen 1585, endlich die: Solida Refutatio des Heidelberger Consensus orthodoxus, Tüb. 1593 (von Andreä), ein gründliches, aber ungemein weitspuriges Werk, welches insbesondere im 6. Kap. die Behauptung der Reformierten, daß es sich in dem Abendmahlsstreite non de praesentia, sed de modo praesentiae corporis Christi handle, schlagend widerlegt und die Amphibolie der Gegner aufdeckt. Man liest in allen fast wörtlich dasselbe; genau dieselbe Darstellung, dieselbe Argumentation, aber auch dasselbe Schwanken, wie wir es oben fanden, weshalb später über ihre Auffassung der exinanitio so viel gestritten werden konnte.

Luther's kein öffentlicher Widerspruch dagegen erhoben. Melanchthon zeigte sich zwar von 1532 an geneigt, die volle Bestimmtheit der kirchlichen Abendmahlslehre an eine zerfließende Fassung hinzugeben, und in demselben Maße, als er dies that, erklärte er sich auch gegen die Christologie Luther's. Er nennt die Erörterungen über die Allgegenwart disputationes scholasticae und verbittet sich ihre Einmischung in das Dogma vom Abendmahl; doch spricht er sich nur erst privatim darüber aus. Offener trat er mit diesem Widerspruch nach Luther's Tode, besonders seit den fünfziger Jahren hervor, etwas verhüllt in dem Examen ordinandorum vom J. 1554, am entschiedensten in der Schrift gegen Stankarus vom J. 1552 und in der Antwort auf die Bayerischen Inquisitionsartikel vom J. 1555, wo er die ganze Lehre von der realen Mitteilung der Eigenschaften (die er jedoch durch die Bezeichnung communic. physica verdirbt und durch den Tadel, daß sie eine confusia naturarum sei, entstellt) verwirft, und ihr eine bloß dialektische entgegenstellt. Was er Positives darüber festsetzt, ist in der That sehr unbedeutend; es konzentriert sich in den Sätzen: Non in abstracto, sed in concreto tantum hae propositiones recipiendae sunt*); doctrina de communic. idiom. est forma sermonis, in qua proprietas uni naturae congruens dicitur in concreto de persona; in propositionibus, quae loquuntur de Christo, addenda est explicatio per particulam distinctivam, ut possit intelligi secundum quam naturam praedicata personae Christi conveniant. Für die Tiefe der Lutherischen und Brenz'schen Anschauung hat er kein Verständnis, kaum daß er den Damascener erreicht, der ihm vorzugsweise Autorität ist. Auch für die Lehre von den Ständen hat er nichts gethan; er bleibt da bei dem Satz des Irenäus, daß der Logos während des Leidens Christi ruhte. Aber das verdient bemerkt zu werden, daß er auf die Wahrheit des menschlichen Lebens, insbesondere der menschlichen Empfindung des Schmerzes, Todes, Zornes Gottes ein großes Gewicht legt und auf die praktischen Momente, die darin liegen, was namentlich Brenz gegenüber als eine Mahnung angesehen werden kann, über der einen Seite des Dogma die andere nicht zu vergessen.

Wie es damit bald nach Luther's Tod in allgemeinen stand, erkennt man am sichersten — da wo man es gewöhnlich am seltensten sucht — aus dem Osiandrischen Streit. Osiander hatte sich bekanntlich im Zusammenhang mit seiner eigentümlichen Lehre von der Rechtfertigung (auf die wir hier nicht eingehen können) auch auf die Christologie eingelassen, aber im rein apologetischen Interesse, auf ziemlich inkonsequente Weise. Um nämlich nachzuweisen, daß es nicht die menschliche, sondern die

*) Was übrigens, recht verstanden, auch die lutherische Christologie zugibt, aber freilich auch in einem ihr widersprechenden Sinn genommen werden kann.

göttliche, wesenhafte Gerechtigkeit, oder, was dasselbe, die göttliche Natur Christi sei, durch deren Inhabitation wir gerecht würden, hat er eine Theorie von dem Verhältnis der zwei Naturen in Christo aufgestellt, welche beide möglichst auseinanderhielt und die communicatio idiomatum fast zu negieren schien. Höchstens als nominelle will er die Mitteilung gelten lassen *). Hiernach beantworte sich die Frage, ob Christus nach seiner menschlichen oder nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, dahin: „er sei es nach der letzteren." Hingegen da, wo es sich um die Art handelt, wie die göttliche Gerechtigkeit Christi uns einwohnt, da geht er von einer ganz andern christologischen Anschauung aus: von dem Begriff der unzertrennlichsten lebendigen Einheit; er setzt da nicht nur voraus, daß Christus, wo er zugegen ist, ganz und ungeteilt zugegen sei, sondern auch, daß es gar keine Gemeinschaft mit ihm gebe, die nicht durch seine Menschheit vermittelt sei; ja die Gemeinschaft mit dieser, worein schon die Taufe versetzt, ist das medium für die Inhabitation seiner göttlichen Gerechtigkeit in uns (Bg. P. 2). Nur durch seine Menschheit, welche ein Tempel des ganzen göttlichen Wesens ist, vermögen wir überhaupt Christi Gottheit zu fassen, die Menschheit ist gleichsam die Rebe, in der der Saft des Weinstocks treibt, der lebendige Leib der Gottheit, „und wie ein Glied, vom Leibe abgehauen, kein Leben von der Seele empfangen kann, also können auch wir der göttlichen Natur oder des göttlichen Wesens, das unser Leben, Licht und Gerechtigkeit ist, nicht teilhaftig werden, wenn es nicht aus seiner Menschheit als aus dem Haupt in uns als seine Glieder herfließe" (P. 3 u. ff. Vgl. die schöne Stelle vom Abendmahl, B. 2). Und diese Mitteilung geschieht nach Osiander im Wort und Sakrament. Es läßt sich nicht verkennen, daß dieser Anschauung eine tiefinnerliche, an die lutherische erinnernde Auffassung der Person des verherrlichten Christus zu Grunde liegt, während das, was vorher über das Verhältnis beider Naturen in ihm ausgesagt wird, weit von ihr abweicht **).

In der Polemik gegen ihn fand man nun unter andern die erst bezeichnete christologische Darstellung vielfach bedenklich, man sah darin eine ganz ungeeignete Trennung der Naturen und hielt ihm den Kanon entgegen: daß beide, was sie wirken, nur mit- und durcheinander wirken. So finde ich's in vielen der zahlreichen Zensuren, die gegen ihn erschienen ***). Ihm gegenüber wird jetzt im Zusammenhang mit der Recht-

---

*) Andr. Osiander: Von dem einigen Mittler J. Christo und von der Rechtfertigung des Glaubens 1551. Bl. N. 2.

**) Wie sich Osiander diese Anschauung von Christo mit der vorhin bezeichneten vermittelt, wird nicht recht klar.

***) Das Nähere findet man in meiner Dissertation: historia dogmatis de obedientia Christi activa. Erlangen, 1845.

fertigung eben dasjenige christologische Moment, welches nicht minder wichtig ist als das der Allgegenwärtigkeit, es wird die Bedeutung des gottmenschlichen Thuns und Leidens für die Erlösung hervorgehoben, — weil es gefährdet schien; die andere Seite der Osiandrischen Theorie ließ man unbeanstandet, ohne näher auf sie einzugehen. Zugleich aber zeigt die Art, wie man diese Dinge bespricht, daß man sich bis dahin noch nicht speziell auf die Durchbildung der Christologie eingelassen hat; denn es sind nur allgemein gehaltene Erörterungen, in denen man sich bewegt, kürzere, richtige, aber nicht weiter entwickelte Sätze, die man aufstellt.

Erst, wenn sich ein das Herz der kirchlichen Lehre treffender Widerspruch erhebt, wird es sich herausstellen, was Glaube und Bekenntnis der Kirche ist. So war's von je auf dem Gebiete der Dogmenbildung, so auch hier. Und dieser Anstoß ließ nicht auf sich warten, er erfolgte im nördlichen Deutschland gleichzeitig mit den Bewegungen in Schwaben. In dem großen Kampf gegen die von allen Seiten eindringende reformierte Abendmahlslehre mußte es auch mit der Christologie zur Entscheidung kommen. Und es kam dazu. Denn kaum hatte Westphal auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht und zum gemeinsamen Widerstand aufgerufen, so sehen wir auch sofort das andere Moment unseres Dogma, den Gedanken der Gegenwärtigkeit Christi, wieder hervortreten, in fast allen den Bekenntnissen, die infolge jener Aufforderung eingingen (1556. 1557), macht er sich geltend *), und zwar im engen Anschluß an Luther. Wie eine im Hintergrund gelegene Wahrheit tritt er hervor; die namhaftesten Theologen treten dafür ein. Man erkennt, wie tiefinnerlich beide Dogmen zusammenhängen, man bekennt sich mit dem einen auch zum andern.

Zur erneuerten Durcharbeitung der Christologie aber kam es hier vorzugsweise durch Martin Chemnitz, den trefflichen Superintendenten zu Braunschweig, und zwar gegenüber den Wittenberger Theologen.

Diese, die sogenannten Kryptocalvinisten, Paul Eber, G. Major, Crell, verwarfen nach dem Vorgang Melanchthon's mit der kirchlichen Abendmahlslehre auch die Lehre von der communicatio idiomatum im Sinne Luther's, und insbesondere von der Allenthalbenheit der menschlichen Natur Christi. Gleich von vorn herein hatten sie sich „gegen Herrn Brentii und Jakobi Andreä Bücher und Disputation“ ausgesprochen **), daß sie über die alten Lehrer mit fremden und ungewöhnlichen Reden hinausgiengen, den Unterschied der beiden Naturen nicht ernstlich genug hiel=

*) Sie sind von Westphal herausgegeben in der „Sächsischen Confession“ vom J. 1557.

**) Zuerst in einem Bedenken der Fakultät an den Kurfürsten vom J. 1564, bei Hutter, Concord. concors. c. 2. p. 18 ff., sodann in ihren Erklärungen vom J. 1565, bei Hutter a. a. O. p. 102.

ten, die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auf die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen statt allein auf die Einsetzungsworte gründeten u. s. w. Im weitern Verlauf des krypto-calvinistischen Streites traten sie dann mit diesem Tadel noch weit entschiedener hervor und beschuldigten die Schwaben einer völligen Korruption des Dogma: Eine Ausgießung wesentlicher göttlicher Eigenschaften in die menschliche Natur (effusio physica) vernichte deren Wahrheit, verwandle sie in's Göttliche (Exäquation und Vermischung der Naturen) und führe überdies zu einer doppelten Gottheit Christi, einer ungeschaffenen und einer geschaffenen; eine Einschließung des ewigen Sohnes Gottes in den Leib Jesu verendliche die Gottheit. Ferner tadeln sie die Nichtunterscheidung beider Stände, die Leugnung wahrer menschlicher Bedürnisse und Leiden Christi u. s. w. *). Dagegen bleiben sie ihrerseits bei der reformierten Fassung stehen, insbesondere bei dem Doppel-Satz, daß die menschliche Natur von der göttlichen Person getragen werde (sustentatur), und daß die Gottheit des Logos ganz in Christo, aber auch ganz außerhalb Christi existire. Über die Mitteilung der Eigenschaften lehren sie wie Melanchthon; sie sagen, daß zwar Christi menschliche Natur kraft der unio hypostatica mit allen den Gaben des heiligen Geistes geziert sei, deren die menschliche als die endliche und kreatürliche fähig ist, dona creata et finita, wie sie sich auch in andern Heiligen finden, jedoch im vollsten Maße; aber die wesentlichen und als solche unendlichen Eigenschaften der Gottheit haben sich ihr nicht mitgeteilt und konnten sich ihr nicht mitteilen, ohne ihr Wesen und ihre Kreatürlichkeit zu alterieren: finita non recipiunt infinita. „Diese Herrlichkeiten der menschlichen Natur in Christo, die sie in oder für sich selber empfangen hat, müssen demnach sonderlich angesehen und unterschieden werden von den wesentlichen Eigenschaften der göttlichen Natur, in denen Christus eines Thuns und Wesens ist. . . Also sind die großen und hohen Gaben und Herrlichkeiten, so die Menschheit Christi in und für sich selbst ohne Maß empfangen hat vor und nach der Verklärung, dennoch n i c h t ewige unendliche Eigenschaften der göttlichen Natur zu nennen, und muß in der Person Christi in alle Ewigkeit die göttliche Natur, welche unendlich ist und alles geschaffen hat, von der menschlichen Natur, welche endlich und erschaffen ist, und d a r n e b e n die Eigenschaften der göttlichen Natur, als Ewigkeit und Unendlichkeit des Wesens, Allmacht, Allwissenheit rc. von den Gaben, so der menschlichen Natur in Christo mitgeteilet sind, mit Fleiß unterschieden

*) So in den T h e s e n vom J. 1570, in denen bereits ihr Calvinismus offen hervortrat; am klarsten in der G r u n d v e s t e 1571, bei weitem dem Bedeutendsten was von dieser Seite erschien, weshalb ich mich hier ausschließlich an sie halte. Vgl. Frank, Theol. d. Konkordienformel III, S. 170 ff.

werden" *). Dem entsprechend wird dann auch (insb. im Gegensatz zu Andreä) von den Wirkungen gelehrt: „Nicht soll man die unzertrennliche und unzerstörliche Vereinbarung beider Naturen in der einigen Person Christi also verstehen, daß allein das Wesen beider Naturen unvermischet und unverwandelt geblieben, sondern es hat auch eine jede Natur ihre wesentlichen, wahrhaftigen Eigenschaften an sich behalten, die göttliche ihre Ewigkeit, Unendlichkeit, unermeßliche Weisheit, Allmacht Unsichtbarkeit Unbegreiflichkeit ꝛc., die menschliche Natur aber alle die wesentlichen Eigenschaften, die im Menschen sind und bleiben ohne Sünde. Ferner wie die Eigenschaften der beiden Naturen nicht in einander gegossen oder vermenget sein, also sind auch nach der unzertrennlichen, unzerstörlichen Vereinigung die Wirkungen einer jeden Natur unterschieden."

Diesen Einwendungen und dieser Theorie gegenüber entwickelt nun Chemnitz das Dogma auf eine Weise, die sowohl materiell als formell einen bedeutenden Einfluß auf dasselbe gehabt hat. Er thut dies in der berühmten Schrift de duabus naturis in Christo 1570, und auf populäre Weise in der 1571 verfaßten: „Wiederholten christlichen gemeinen Konfession und Erklärung, wie in den sächsischen Kirchen vermöge der heiligen Schrift und Augsburg. Konfession gelehrt wird: vom Abendmahl des Herrn, von der persönlichen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo u. s. w." In diesen Schriften verfährt Chemnitz mit Vorsicht und Umsicht. Obwohl völlig einverstanden mit dem Grundgedanken Luther's, ist ihm doch die schwäbische Darstellung zu kühn; er kann von ihr aus mit den Instanzen der Gegner nicht recht fertig werden; er fürchtet, sie wahre die Realität des irdisch-menschlichen Lebens Christi nicht genugsam, daher sucht er sie einigermaßen zu limitieren, überhaupt in den älteren Weg der Christologie wieder einzulenken.

Zu diesem Behuf bildet er im Anschluß an Johannes von Damaskus die von diesem bereits angebahnte Klassifizierung der Aussagen über die communicatio idiomatum weiter fort, und dadurch ist er vornehmlich der Urheber jener Einteilung in das dreifache genus communicationis idiomatum geworden, welche hernach allgemeine Aufnahme in die lutherische Theologie fand. In die erste Klasse faßt er diejenigen Sätze zusammen, welche das, was von einer der beiden Naturen gilt, von der Person in concreto aussagen, in welchem also das Subjekt die ganze Person, das Prädikat eine Eigenschaft der einen oder der andern Natur ist; in die zweite Klasse diejenigen Sätze, in welchen das Subjekt die eine oder andere Natur, das Prädikat aber eine zur Erlösung gehörende Thätigkeit ist, zu der beide Naturen immer konkurrieren; in die dritte Klasse alle diejenigen Sätze, welche die Mitteilung der Eigenschaften göttlicher Natur

*) Grundveste 23. 25.

an die menschliche aussagen. Was Chemnitz zu dieser Schematisierung bewog, war, wie er selbst sagt, die „leichtere übersichtlichere Lehrweise“; ich kann jedoch nicht finden, daß das Dogma dadurch wesentlich gewonnen habe, vielmehr wird so, was der Anschauung Luther's ein lebendiges Ganzes war, in der Ausführung zu sehr distinguiert und zersplittert.

Weit bedeutender ist das, was er für die innere Entwicklung und Erklärung des Dogma selbst geleistet hat. Er geht zu diesem Behuf unter Voraussetzung der altkirchlichen Bestimmungen über die Realität der beiden Naturen bis auf die unio hypostatica, als auf die eigentliche Grundlage, zurück Er unterscheidet sie einerseits von der Art, wie Gott mit sich selber wesentlich eins ist in der Trinität, andererseits von der Art, wie er in den Kreaturen, in den Gläubigen, Heiligen, Seligen wohnt; ersteres würde zu einer Aufhebung der menschlichen Natur in das Wesen der Gottheit führen, letzteres den spezifischen Unterschied des Gottmenschen von allen Geschöpfen gefährden (de duab. nat. 7). Sie ist vielmehr ein Drittes zwischen beiden, nämlich eine Vereinigung beider Naturen zu Einem ὑφιστάμενον, ὑφιστάμενον σύνθετον, wie Johannes von Damaskus sich ausdrückt. Indem die Hypostase des Logos, welche nicht von der Natur desselben getrennt gedacht werden kann, indem also die göttliche Natur des Logos *) die menschliche Natur annimmt, bildet sie die Person des Gottmenschen, welche mithin als die gottmenschliche zu bestimmen ist: ad integram personam Christi incarnati pertinet non tantum divina ejus natura assumens, verum etiam assumta humana natura (55. 66. 85. 494). Die persönliche Union ist also keine Verwandlung der einen Natur in die andere, beide behalten ihr natürliches Wesen, sie ist auch, ihrem Begriff nach, noch nicht Mitteilung der Naturen und Eigenschaften (325), wohl aber begründet sie eine reale, unzertrennliche und so innige Gemeinschaft beider mit einander, daß jede die andere ganz in sich hat, ganz mit sich durchdringt (communio realis, intima, praesentissima; plenissima, arctissima et intima naturarum in se et ad se conjunctio), dergestalt, daß die ganze Fülle der Gottheit, tota plenitudo deitatis Filii Dei, sich der Menschheit mitteilt und sie mit sich durchgeht, durchleuchtet, durchlebt, ähnlich wie das Feuer das glühende Eisen, (eine Gleichnis, das Chemnitz mit Vorliebe gebraucht, c. 4. 57. 67. 70. 73).

Die göttliche Natur ist jedoch von ihren Eigenschaften unzertrennlich, oder vielmehr die göttlichen Eigenschaften sind nichts, als das göttliche Wesen selbst: attributa divina non sunt accidentia, sed ipsa Dei

*) Chemnitz braucht durchweg beide Ausdrücke hypostasis Verbi und natura divina neben einander.

substantia*); daher ist mit der Gemeinschaft der Naturen auch schon die Mitteilung der Eigenschaften gesetzt. Es verhält sich damit so: Wie die unio hypostatica, so geht auch die communicatio idiomatum von der göttlichen Natur aus, diese teilt der von ihr assumierten menschlichen außer und über den natürlichen und endlichen Gaben, die sie besitzt, auch ihre göttlichen und als solche unendlichen idiomata mit, während sie selbst (die göttliche) dabei weder etwas empfängt noch aufgibt: divinae naturae nihil neque decessit neque accessit (57. 73. 249. Sächs. Konfession 106. 109).

Nun ist aber nach Chemnitz die menschliche Natur, wie sie aus und an sich ist, nicht fähig, eine solche Gottesfülle zu fassen; als die endliche hat sie ein beschränktes Maß der Empfänglichkeit für das Göttliche, die räumliche Umgrenzung, die leibliche und geistige Beschränktheit gehört mit zu ihrem Begriff — es fragt sich also, wie ist eine Mitteilung der unendlichen göttlichen Eigenschaften an sie möglich, ohne Zerstörung ihrer natürlichen Grenzen? Darauf antwortet Chemnitz: Wenn Gott schon den Gläubigen, welchen er juxta gratiam mit seinem Geiste innewohnt, durch diese lebendige Innewirkung**) so viele herrliche und übernatürliche Gaben mitteilt, ja der göttlichen Natur sie teilhaftig macht: so wird dies in noch weit höherm Maße von der Menschheit Christi gelten, welcher die Gottheit in absoluter Fülle auf persönliche Weise (nicht bloß per gratiam) einwohnt; sie muß dadurch alle die geistlichen und himmlischen Gaben, deren überhaupt eine geschaffene Natur fähig ist, im vollsten Maße empfangen, die Gottesfülle muß sich wie ein lebendiger Strom in sie ergießen, sie durchleuchten und erhöhen. Dies sind nun allerdings noch nicht die wesentlichen Idiome der Gottheit, sondern nur erst ihre Wirkungen auf sie; aber sie machen doch die Menschheit zum geeigneten Organ für eine noch höhere Mitteilung, sie steigern ihre Empfänglichkeit und bilden so die lebendige Vermittlung für jene wesentlichen göttlichen Eigenschaften, welche sie außer und über ihren natürlichen Proprietäten (praeter et supra) vermöge der hypostatischen Union mit dem Logos empfängt (cap. 20. 21). Daß eine solche Mitteilung stattfinde, beweist Chemnitz wie Luther und Brenz teils aus Joh. 1, 14. Phil. 2, 9. Joh. 5, 2. 26. Kol. 2, 9, teils aus den Stellen Mtth. 28, 18. Eph. 1, 20. Joh. 17, 5. (c. 24); daß sie unmittelbar mit der Inkarnation, nicht erst mit der Erhöhung gegeben sei, folgert er aus dem Begriff der ersteren, setzt

*) Diese Bestimmung über das Verhältnis von Wesen und Eigenschaften Gottes ist bei Chemnitz die Voraussetzung für die communicatio idiomatum, und geht durch die ganze lutherische Christologie hindurch.

**) Die inhabitatio Spiritus Sancti in sanctis per gratiam ist immer zugleich efficacia — gleichfalls ein Grundgedanke von Chemnitz.

also, wie alle lutherischen Christologen, mit der Menschwerdung die Person des Erlösers als schlechthin fertig: tota plenitudo deitatis a primo momento hypostaticae unionis corporaliter in assumta natura Christi habitavit. — Den Modus der Mitteilung aber, und hier liegt der Hauptpunkt seiner Ausführung, den Modus bestimmt er entsprechend der unio hypostatica zunächst negativ dahin, es sei keine bloß nominelle, aber auch keine essentielle oder physische Mitteilung; nicht so teilen sich die Idiome der göttlichen Natur an die menschliche mit, daß sie von jener abgelöst, zu wesentlichen Eigenschaften der letztern würden. Vielmehr sei die Mitteilung als lebendige Durchwirkung, als reale Manifestation des Göttlichen in der angenommenen Menschheit und durch sie zu denken, nicht als ein ruhendes Seinsverhältnis, „nicht als ob die Fülle der Gottheit bloß und müßig der menschlichen Natur Christi einwohnte, sondern so, daß sie mit ihrer Herrlichkeit, Kraft und Wirkung in ihr, mit und durch sie leuchte, scheine, sich beweise und erzeige, freiwillig, wie und wo Er will" (ita ut in assumta humana luceat, cum illa et per eam se exserat); also eine aktuelle Durchdringung, wofür wiederum das durchfeuerte Eisen die entsprechendste Analogie darbiete (c. 23). Gerade auf diese lebendige Durchdringung, auf dieses Sicherzeigen des Göttlichen in, durch und mittelst der menschlichen Natur legt Chemnitz das ganze Gewicht, ja man kann wohl sagen, daß ihm dies den eigentlichen Begriff der Sache bildet: communicatio majestatis in Christo definitur ἐνεργείᾳ — weshalb er auch das sich der Menschheit mitteilende Göttliche am liebsten als dona, virtutes et operationes bezeichnet. So allein scheint ihm die Personeinheit gegenüber den Instanzen der Gegner vollständig gewahrt, so allein wird es klar, wie in Christo Eine Gottheit, Eine Allmacht, Ein göttliches und zugleich menschliches Leben, Eine göttlich-menschliche Lebensbewegung ist. Es beruht dies alles auf der in dem Willen des Logos begründeten Aktualität des realen Verhältnisses, nach welchem die Menschheit das von ihm assumierte, durchwaltete Organon ist, περιχώρησις (281. 323 ff. 329. 333) *).

Von dieser Anschauung aus sucht nun Chemnitz die Idiomenkommunikation noch näher zu erklären. Weil sie wesentlich ἐνέργεια ist, so sind es zunächst die sogenannten wirksamen oder mitteilbaren Eigenschaften der Gottheit, Macht, Güte, Weisheit u. dgl., die sich der Menschheit mitteilen, damit aber auch mittelbar die sogenannten ruhenden Wesensbestimmtheiten, Ewigkeit und Unermeßlichkeit, welche mit jenen unzertrennlich zusammenhängen, wie denn die göttliche Macht, die durch die assumierte

*) Real oder wahr nennt er sie im Unterschied einerseits von einer communicatio physica, andrerseits von einer communicatio verbalis.

Menschheit sich wirksam erzeigt, ewig und unermeßlich ist, und ebenso auch die Weisheit u. s. w. So teilen sich zwar alle göttlichen Idiome der Menschheit mit, jedoch mit Unterschied: Ewigkeit und Unendlichkeit wohnen ihr zwar persönlich inne, aber sie äußern sich nicht auf besondere Weise in ihr und durch sie, wie die übrigen, und ist daher die Menschheit Christi obwohl vermöge der communic. idiom. allmächtig, doch nicht auch wesentlich ewig und unermeßlich (S. 329—330 ff.) — Von dieser Anschauung aus werde es auch erst völlig klar, daß und wiefern beide Naturen zu dem gesammten Erlösungswerke in dem dreifachen Amte Christi zusammenwirken, so nämlich, daß die göttliche mittelst (in, cum, per) der von ihr assumierten und durchbrungenen menschlichen, diese nicht bloß aus ihren natürlichen, sondern zugleich mit den ihr mitgeteilten göttlichen Kräften, auch nicht als selbstloses Medium, sondern als (relativ) selbständiges Organ mitwirke: divina natura voluit assumtam nostram naturam in communionem divinarum suarum operationum assumere (162. 323. 363). — Vermöge solcher Kooperation hat Christus auch nach seiner menschlichen Natur die Wunder verrichtet und nach seiner göttlichen an dem Leiden der menschlichen partizipiert; kraft solcher Kooperation vertritt und regiert er jetzt als der Erhöhete seine Kirche auf Erden, und ist überhaupt sein gesammtes Thun zu unserm Heil ein gottmenschliches, eine gemeinsame Wirkung der Einen Person nach beiden Naturen. In diesem Sinne will der altkirchliche Kanon: agit utraque natura cum communione alterius quod proprium est, verstanden sein, und eben hierauf beruht die ganze Kraft des Erlösungswerkes; eben hier liegt die tiefe praktische Bedeutung der Lehre von der communicatio idiomatum. Vgl. 217. 220. 225—229, mit 364—367.

Überschauen wir diese Exposition unsers Chemnitz, so zeigt sich deutlich der Unterschied von Brenz. Brenz faßt offenbar das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo wesenhafter, habitueller, intensiver Chemnitz, um die Wahrheit des letzteren nicht zu gefährden, aktueller; Brenz denkt schon den Begriff der Menschwerdung voller, als Mitteilung der ganzen Gottesfülle an die Menschheit, Chemnitz entwickelt diese erst aus der Assumtio als Folge: jener läßt die göttlichen Eigenschaften sich in die Menschheit, sie erhöhend, ergießen, dieser läßt sie in ihr und durch sie wirken — so zwar, daß die Wirkung vom Logos ausgeht, dieser aber die Menschheit zum mitwirkenden Prinzip macht.

Hiernach wird sich auch ihre beiderseitige Anschauung über die Gegenwärtigkeit Christi verschieden gestalten. Chemnitz drückt sich darüber fast durchweg in der Formel aus: quod filius Dei assumta sua natura seu corpore suo adesse potest, quandocunque, ubicunque et quomodocunque vult. Er beginnt mit dem Satze, daß der Leib Christi ein wahrhaft natürlicher Leib, räumlich und lokal beschränkt gewesen

sei; diese circumscripta et localis forma seiner Gegenwärtigkeit wurde durch die Auferstehung abgethan und zu einer höheren, freieren Seinsweise erhoben, — der irdische Leib zum σῶμα πνευματικόν verklärt. Aber weder jene räumlich lokale, noch diese geistig-leibliche Seinsweise hindert Christum, auf eine unendlich höhere, übernatürliche und überweltliche Weise mit seinem Leibe in seiner Gemeinde gegenwärtig und wirksam zu sein, wie und wo er will (praesentiam corporis sui exhibere), ohne daß dadurch die physische Wahrheit und Realität desselben aufgehoben würde (480—482). — Wo diese Gegenwart wirklich stattfinde und wie weit sie sich erstrecke, das will Chemnitz nicht a priori, sondern allein nach dem klaren Schriftwort bemessen wissen). Hiernach ist es zunächst zweifellos, daß Christus im Sakrament, in der Predigt, in der Kirche, überhaupt bei allen seinen Gläubigen in der weiten Welt zugegen sei. Ob auch über diesen Kreis hinaus durch das ganze Universum hindurch, leugnet Chemnitz keineswegs, weil er auch dafür ein klares Schriftzeugnis hat (Eph. 1. 10 ff. Ps. 8). Nur will er sich darauf nicht näher einlassen; „das behalten wir am besten der schola aeterna vor" (Sächs. Konf. 130, de duab. nat. 521). — Der nächste Grund der Gegenwärtigkeit Christi liegt also immer in seinem Willen, über den uns allein das Wort sichern Aufschluß gibt; der Wille ist es, kraft dessen er sich bestimmt, auf diese oder jene Art zu existieren und zu wirken, sei es in der beschränkten Form des irdisch-leiblichen Lebens (473), oder der verklärten Leiblichkeit (479), oder endlich nach der illokalen, übernatürlichen Seinsweise (483. 499. 503. 421). Und diese konstante Zurückführung auf den Willen hängt mit der ganzen Betrachtungsweise unsers Chemnitz zusammen; er kann gar nicht anders, weil er die Person Christi stets im engsten Zusammenhang mit der ganzen Heilsökonomie, ihre ganze Thätigkeit als das Mittel zum Vollzug des göttlichen Heilswillens betrachtet. Aber den Möglichkeitsgrund jener dritten Seinsweise setzt er mit allen lutherischen Theologen vor ihm in die unio hypostatica (494). Sie begründet, sagt er mit ihnen, ein Verhältnis beider Naturen, vermöge dessen sie sich real durchbringen und sich einander unzertrennlich gegenwärtig haben (arctissimam utriusque naturae inter se et ad se mutuam unionem praesentissimam et unitissimam), eine Gemeinschaft, kraft deren die Menschheit nie und nirgends außer dem Logos, in dem sie subsistiert, der Logos nie und nirgends außer der assumierten Menschheit auch nur gedacht werden kann. Diese unmittelbare und unzertrennliche Gegenwart beider ist aber noch etwas anderes, als die Aktualisierung, die Bethätigung derselben innerhalb des Raumes, an bestimmten Orten und zu bestimmten Zwecken, etwas anderes, als die sogenannte Allgegenwart des Gottmenschen in der Kirche, im Universum (495. 505); sie hat an sich gar nichts mit dem Raume zu thun, es ist kein Verhältnis zur Welt, sondern ein rein

immanentes Verhältnis, daher man sagen kann, daß Christus auf diese Weise nirgend anderswo zugegen sei *). Aber sie enthält zugleich den metaphysischen Grund, warum er an jedem Orte im Raum sich eine Gegenwart geben und bethätigen kann, wo und wie er will: Haec vero, scil. quod humana natura personaliter in λόγῳ subsistit . . firmissime efficiunt et stabiliunt illud axioma: Filium Dei cum assumta sua natura adesse posse, ubicunque et quomodocunque vult; hoc est ubi se cum illa adesse velle certo verbo promisit.

Während also Brenz mit Luther die wirkliche Gegenwart Christi in der Welt, welche sie aus der persönlichen Einheit der beiden Naturen ableiten, als eine sich immer gleiche, als ein allgemeines Seinsverhältnis faßt (omnipraesentia generalis), will sie Chemnitz als eine hypothetische, durch den Willen bedingte gedacht wissen — und man wird nicht umhin können, dieser Fassung den Vorzug vor jener zu geben **). —

Sie wird auch auf die Lehre von den Ständen nicht ohne Einfluß bleiben. Und das ist der dritte Punkt, an dem sich beide unterscheiden.

Ausgehend von der konstanten Voraussetzung, daß die Gottesfülle von der Konzeption an der angenommenen Natur vollständig einwohne (vgl. S. 543), setzt Chemnitz die exinanitio darein, daß sich die Gottheit nicht immer und nicht vollständig in der menschlichen Natur und durch sie manifestiert, sondern ihre Wirksamkeit einigermaßen zurückgezogen habe, um der menschlich-natürlichen Entwicklung Raum zu lassen: virtutem divinam, praesentem et corporaliter inhabitantem, ab operatione in humanitate et per humanitatem Christi paulisper retrahens et retinens, permisit naturales proprietates et reliquas assumtas infirmitates, quasi solas in humana sua natura praevalere, praedominari et se exercere (551). Welchen Ernst Chemnitz damit macht, ersieht man insbesondere aus der Sächs. Konf. S. 131: „Es wird aber beides, die Er-

---

*) A. a. O. c. 5. p. 66: Praesentia τοῦ λόγου in carne assumta, ac vicissim praesentia naturae assumtae in λόγῳ, seu apud et penes divinam naturam assumentem, toto genere differt a praesentia, qua λόγος reliquis creaturis praesens adest, vel reliquae creaturae praesentes sunt τῷ λόγῳ. . . . Sed facta est unio personalis et ad unum ὑφιστάμενον. Hypostatica vero unio non admittit separationem vel absentiam alterius naturae ab altera, quasi alicubi seorsum positae, sed complectitur praesentissimam praesentiam unitarum naturarum inter se.

**) Die Späteren nennen diese Gegenwart praesentia extima, im Unterschied von der unmittelbaren Einheit des Logos und der Menschheit: praesentia intima. So viel ich sehe, ist Chemnitz der Begründer dieser so folgenreichen Unterscheidung.

niedrigung und Erhöhung, der Person zugelegt, denn exinanitio ist nicht carentia vel absentia divinae majestatis in persona Christi, als wäre die göttliche Majestät zur Zeit der Erniedrigung nicht in der Person Christi gewesen, sondern das heißt exinanitio, daß die göttliche Natur, welche leibhaftig in Christo wohnte, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt in der angenommenen menschlichen Natur und durch dieselbige zu der Zeit nicht hat völlig und öffentlich gebrauchen oder beweisen noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und verborgen gehalten, auf daß die menschliche Natur mit aller Schwachheit, ohne Sünde, beladen leiden und sterben könnte" u. s. w. S. Dogmengesch. II, S. 418. „Hinwiederum ist das die Erhöhung, daß nunmehr alle Schwachheit abgelegt, und die göttliche Majestät mit ihrer Kraft und Herrlichkeit in der angenommenen Menschheit und durch dieselbige völlig und öffentlich sich also beweiset und erzeiget, daß man daraus erkennet, daß die Person wahrer Gott sei. Daher nun die angenommene menschliche Natur auch in und für sich mit unaussprechlicher, hoher, großer Herrlichkeit, Kraft und Gewalt völlig und öffentlich begabt und geziert ist." Also Entäußerung und Erhöhung im eigentlichsten Sinne. Die Erniedrigung ist nicht bloße Verhüllung wie bei Brenz, sondern Nichtgebrauch der Gottesfülle in der Menschheit; es ist ein wirkliches Zurückziehen des Logos (usurpatio et manifestatio ejus ad tempus dilata et quasi suspensa est), eine Beschränkung der Manifestation der Gottheit nicht bloß nach außen, sondern im Verhältnis zu der assumierten menschlichen Natur, ein allmähliches Hereinleuchten ihrer Strahlen, um der natürlichen Entwicklung, dem geistleiblichen Wachstum, dem successiven Reifen jener habituellen Gaben, mit denen seine Menschheit geziert ist, Raum zu lassen, um die Schwachheit und das Leiden zu ermöglichen (de duab. nat. 295. 553). Und ebenso ist auch die Erhöhung ein wirklicher Fortschritt, eine wirkliche Erhebung der Menschheit in den Vollbesitz und Vollgebrauch der göttlichen Majestät (deposita servi forma assumta natura humana ad plenariam et manifestam ejus majestatis possessionem et usurpationem per sessionem ad dextram Dei collocata et exaltata est).

Auch hier also liegt der Fortschritt über Brenz hinaus klar am Tage. Der Unterschied der Stände fängt an sich geltend zu machen.

Aber auf der andern Seite — welche neue Schwierigkeiten erwachsen hiemit dem Dogma! Das eigentliche Subjekt dieser Entäußerung ist der Logos; dieser zieht seine Strahlen in der Menschheit zurück, und überläßt diese gewissermaßen sich selbst: wie stimmt das zu dem durch die unio hypostatica begründeten Verhältnis beider zu einander? Bedroht es nicht die Einheit der Person? — Und sodann, wenn der Logos in Beziehung auf die angenommene Menschheit ruht und seine Thätigkeit zurückzieht, wie

verhält er sich dieweil zur Außenwelt? Wird es Chemnitz wagen, die Beschränkung desselben auch dahin zu extendieren? Dazu entschließt er sich nicht, er sagt vielmehr 553: Potentia enim et operatio divinitatis λόγου non fuit tempore exinanitionis per se prorsus otiosa, sed cum Patre et Spiritu Sancto ubique omnia potenter et efficaciter administravit, in illa vero natura, quam hypostatica unione arctissime sibi copularat et ita propriam sibi fecerat, ut in illa, cum illa et per illam divinae suae potentiae operationes tanquam per organon proprium exsereret et exerceret: in illa, inquam, natura, in qua divinitas λόγου propter hypostaticam unionem super omnia excellentissimo modo lucere et operari debebat, gloriam, potentiam et operationem suam tempore exinanitionis quasi infirmitatibus tectam occultavit et ab opere, sicut Ambrosius loquitur, retraxit, ut tantum naturales proprietates et infirmitates in assumta natura inesse et praedominari viderentur, idque non tantum externa facie coram hominibus, verum etiam coram ipso Deo, cum tamen interea plenitudo illa divinitatis λόγου alibi omnia potentissime cum Patre et Spiritu Sancto operaretur. Haec est incomprehensibilis et inenarrabilis exinanitio. Der Logos greift also in seiner Aktualität weit über die assumierte Menschheit hinaus. — Nur leise deutet Chemnitz diesen folgenschweren Gedanken an, der einen Riß in die lutherische Christologie zu bringen droht. Er scheint sich weder die Tragweite desselben, noch den Widerspruch, in dem er einerseits zu dem Grundgedanken Luther's, andrerseits zu den oben von ihm selbst aufgestellten Sätzen steht *), klar gemacht zu haben; aber der Gedanke ist einmal hereingeworfen und wird nicht verfehlen, sich späterhin als dialektisches Moment geltend zu machen, denn er trägt ein Moment der Wahrheit in sich, obwohl in irriger Form. Vor der Hand bleibt er noch unbeachtet. — —

Der Unterschied zwischen der Christologie des schwäbischen Reformators und des Vertreters der niedersächsischen Kirche ist nicht unbedeutend, er hat sich aber durch die beiderseitige Entwicklung ziemlich ausgeglichen. Die Schwaben sind auf den Gesichtspunkt der aktuellen Durchdringung des Menschlichen vom Göttlichen eingegangen und haben angefangen die Realität der Erniedrigung anzuerkennen, die Sachsen hingegen bekennen die Realität und Vollständigkeit der Mitteilung des Göttlichen an die Menschheit in der Menschwerdung, und lassen jene Ansicht des Chemnitz von einer solchen Entwicklung der menschlichen Natur Christi, welche die Personeinheit zu gefährden droht, fallen. In den großen Grundgedanken: unio personalis, communio naturarum und communicatio idiomatum, Gegenwart des erhöheten Christus in seiner Gemeinde und

*) Vgl. S. 560 f. 564.

insbesondere im Abendmahle, wußte man sich ohnehin eins; ein Konsensus, der die dabei noch stattfindenden Abweichungen weit überwog, hatte sich herausgestellt, in zahlreichen öffentlichen Dokumenten sich ausgesprochen, — und so konnte man nun dazu schreiten, diesen Konsensus in ein kirchliches Bekenntnis zu fassen, wozu überdies die damaligen Verhältnisse unabweislich drängten. Man mußte außerdem befürchten, die christologischen Errungenschaften des Luthertums wieder zu verlieren.

Drittes Stadium.

Die Konkordienformel.

Eine Darstellung der Bewegungen, unter denen dieses Bekenntnis zu Stande kam, liegt außerhalb unserer Aufgabe, auch über den Inhalt desselben können wir uns kurz fassen, da es sich mit Recht begnügt, das Wesentliche der lutherischen Christologie nach dem damaligen Stand ihrer Entwicklung zusammenzufassen.

Die Grundbestimmung, von der die Konkordienformel mit Luther ausgeht, ist die reale Einheit beider Naturen in Einer Person; eine Einheit, vermöge deren beide sich so innig durchdringen und an einander mitteilen, als es ohne Aufgebung der Wahrheit einer jeden geschehen kann (unio arctissima, intima, participatio realis); eine Einheit, vermöge deren man mit gleichem Rechte sagen kann: Deus homo est und homo Deus est (F. C. Solid. Decl. VIII. n. 19). Um diese spezifische, ihn von allen andern unterscheidende Eigentümlichkeit Christi, um den wahren Begriff des Gottmenschen ist es der Konkordienformel zu thun, und den glaubt sie mit allen lutherischen Theologen von Luther bis Chemnitz erst dann gefunden zu haben, wenn sich beide Naturen g e g e n s e i t i g mitteilen (humanam et divinam naturam in persona Christi eo modo unitas esse, ut veram inter se communicationem habeant). Erst damit ist auch eine wahre Personeinheit gewonnen. Ihre desfallsigen dogmatischen Bestimmungen ruhen auf ebendenselben christlich-praktischen Interessen, die wir schon oben bei Luther gefunden haben (C. F. VIII. Epit. p. 607. Sol. D. p. 766 s. 771) *), und sie werden nicht, wie man neuerdings so oft gesagt hat, im Interesse der Schule, sondern in der vollen Überzeugung von der Schriftmäßigkeit ihres Inhaltes aufgestellt. Nicht eigene theologische Weisheit, sondern was die Schrift von Christo aussagt, das wollen die Verfasser bestimmten gegebenen Irrtümern gegenüber bezeugen.

Diese Gegensätze aber sind die Vermischung und die Trennung beider Naturen, der Eutychianismus und der Nestorianismus, zu welchem nament-

---

*) Vgl. oben S. 348 f. u. 456 f.

lich auch die Meinung gehöre, welche zwar von einer Einheit der Person rede, die Naturen aber nur äußerlich neben einander stehen lasse (eo modo unitae, quo duo asseres conglutinantur. S. D. VIII, n. 14). Beiden Abwegen gegenüber muß sowohl das altkirchliche „unvermischt und unverwandelt", als das „unzertrennt und ungesondert" festgehalten werden, letzteres besonders jener falschen Trennung gegenüber. Da komme es darauf an, die persönliche Einheit als eine reale zu fassen, und dies sei sie nicht, wenn die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, selbst keine wirkliche (sondern eine bloß nominelle) Gemeinschaft mit einander haben, während umgewandt die Personeinheit ohne wirkliche Gemeinschaft der Naturen gar nicht als wahre und lebendige gedacht werden kann (11. 15. 20. 32). Beide, die unio hypostatica und die communio, communicatio naturarum, bedingen und fordern sich gegenseitig. Allerdings ist nun diese Gemeinschaft weder Vermischung noch Verwandlung der Naturen in einander; jede behält vielmehr ihre Wesenheit (utraque in sua natura et substantia seu essentia in omnem aeternitatem permanet), aber beide gehen in eine solche Einheit zusammen, daß sie eine einige Person (unicam tantum personam) konstituieren. Die Person Christi, des Gottmenschen, entsteht also erst aus dieser unio, hat daher weder die göttliche (die Hypostase des Logos) noch die menschliche Natur an sich, d. h. in der Abstraktion von der andern, zum Subjekt, sondern besteht in der lebendigen Einheit beider, weshalb auch beide an der Einen Persönlichkeit partizipieren. Und eben hierin liegt die spezifische Eigentümlichkeit Christi, wodurch er sich von allen andern unterscheidet *). Eben dieser Begriff der Person, von welchem man ebenso gut sagen kann, daß er die communicatio naturarum zur Voraussetzung, als daß er sie zur Konsequenz habe, bildet das eigentliche Zentrum der kirchlichen Christologie und die Grundlage aller ihrer weiteren Bestimmungen **).

---

*) Vgl. Sol. Decl. 61. 67. 68. Das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist einerseits von der Wesenseinheit der Personen der heil. Trias, andrerseits von der Art, wie Gott in den Heiligen wohnt, zu unterscheiden. Es ist ein einzigartiges tertium. Chemnitz.

**) Es ist derselbe, den wir bei Luther, Brenz, Chemnitz fanden; er will ganz in ihrem Sinne verstanden sein. Vgl. Epit. 606, 9. 609, 18: Christus verus Deus et homo in una indivisa persona; insbesondere Sol. Decl. 763: Credimus, docemus et confitemur etiam, quod jam post factam incarnationem non quaelibet natura in Christo per se ita subsistat, ut utraque sit persona separata, aut quod utraque personam singularem constituant, sed ita naturas unitas esse sentimus, ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae, divina et humana natura assumta, unitae sint et subsistant („in welcher zugleich persönlich ist und besteht beide die göttliche und die menschliche Natur"), ita qui-

Denn aus der bezeichneten Einheit folgt einerseits, daß die göttliche Natur die Zustände, Schwachheiten und Leiden der menschlichen sich zu eigen macht, andrerseits daß die menschliche außer und über ihren natürlichen und als solchen endlichen Eigenschaften auch die wesentlichen Idiome der göttlichen, die unendlichen, das Wesen des Göttlichen konstituierenden Proprietäten, mitgeteilt erhält. Und diese communicatio idiomatum ist nach Analogie der unio pers. eben so total und real zu denken — die ganze Fülle der göttliche Majestät wird der Menschheit zum Besitz gegeben *) —, als lebendig und aktuell: die göttliche leuchtet mit ihrer Kraft, Herrlichkeit, Wirkung durch die angenommene, menschliche Natur hindurch, erzeigt sich in ihr, mit ihr, durch sie; daher Christus von dem Moment der hypostatischen Union an nicht bloß nach seiner Gottheit, sondern auch als Mensch allmächtig, allwissend, allgegenwärtig ist, Himmel und Erde regiert u. s. w. **). So durchdringen sich hier die Grundgedanken des Brenz und Chemnitz und gerade darin, daß die reale Mitteilung der Gottesfülle an die menschliche Natur unter den Gesichtspunkt der lebendigen Aktualität gestellt wird, finde ich einen der schönsten Züge unserer kirchlichen Christologie.

In der näheren Bestimmung des modus der Idiomenkommunikation schließt sie sich vorzugsweise an Chemnitz an. Denn da heißt es: das alles wolle weder so verstanden sein, als ob dadurch die Eigenschaften der menschlichen Natur in die göttlichen verwandelt worden seien, noch auch so, als ob diese, von dem Wesen der Gottheit losgerissen, auf die menschliche übergegangen wären, weder im Sinne einer physischen Transfusion, noch einer Selbstverdopplung der Gottheit in eine mitteilende und in eine mitgeteilte, sondern dieselbe einige Majestät, die der Sohn Gottes hat,

dem, ut jam post incarnationem ad integram Christi personam non modo divina, sed etiam assumta natura humana pertineat et quod persona Filii Dei incarnati ut sine Divinitate sua, ita etiam sine humanitate non sit integra persona. In Christo itaque non sunt duae distinctae, sed unica tantum persona, non obstante, quod duae distinctae naturae, utraque in sua essentia et proprietatibus naturalibus, inconfusae in ipso reperiantur. Die unterstrichenen Worte finden sich schon in der schwäbisch-sächsischen Formel.

*) Z. B. Sol. D. n. 61: divina illa virtus, vita, potestas, majestas et gloria assumtae humanae naturae data est — communicatio realis, non verbalis. Vgl. 51. 64.

**) Vgl. Sol. decl. 50. 64. 66. 70.: besonders aber n. 51, docemus, quod humana natura in Christo praeter et supra naturales suas proprietates, etiam supernaturales ... praerogativas majestatis acceperit, ut ita humana in Christo natura, suo modo et ratione, in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur et suam efficaciam, id est, virtutem et operationem habeat, non tantum ex suis naturalibus proprietatibus . . . sed praecipue secundum majestatem, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam accepit.

werde zum Besitz auch der Menschheit auf ihre Weise. Die Proprietäten schreiten nicht über ihre Subjekte hinaus (propria non egrediuntur sua subjecta, S. D. n. 32), jede Natur bleibt die Trägerin der ihr wesentlichen Eigenschaften, aber in der hypostatischen Vereinigung sind sie einander so innig nahe gebracht, daß der einen auch das zu Teil wird, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der andern hat und behält. Es bleibt also immer nur eine göttliche Macht, Kraft, Herrlichkeit, welche in der angenommenen Menschheit sich erzeigt, durch sie und mit ihr wirkt, ohne Abolition der letztern. Das Verhältnis gleicht dem von Leib und Seele (S. D. 9. 62. 66. 71) oder dem durchglühten Eisen, in welchem die Glut ist, ohne daß das Eisen absorbiert wird, und welches doch auch seinerseits glüt und brennt. Dem alten reformierten Einwand aber, daß die natürliche Beschränktheit der menschlichen Natur eine solche Erfüllung mit dem Göttlichen nicht vertrage, stellt auch die Konkordienformel den Kanon entgegen: natura humana in Christo capax divinae (Epit. 34. Sol. D. 15. 54). Und damit schließt sie sich wieder vorzugsweise an Brenz an.

Bei dieser Mitteilung der Eigenschaften, fährt sie fort, findet jedoch keine völlige Gegenseitigkeit statt; denn zwar was das Erlösungswerk anbetrifft, da handelt und wirkt die Person in, cum, secundum atque per utramque naturam, und eben darauf beruht die ganze Bedeutung der mittlerischen Thätigkeit Christi (Epit. 608. Sol. D. 766. 773 — alles wie bei Luther); was aber die Kommunikation der Proprietäten betrifft, so empfängt die göttliche Natur weder etwas von der menschlichen, noch gibt sie etwas auf von ihren Proprietäten oder ihrem Wesen — denn eine Veränderung ihres Wesens wäre Aufgebung der Gottheit selbst, mithin eine reine Unmöglichkeit*) — sondern sie ist allein die sich mitteilende und bleibt in dieser Mitteilung unwandelbar was sie ist (773, 49. 781, 71. 612, 39). Mit dieser Bestimmung geht offenbar die Konkordienformel einen Schritt hinter Luther zurück, gewiß nicht zum Vorteil der Sache, aber sie sagt damit doch nur die gemeinsame Anschauung der Schwaben und Sachsen aus, wie sie sich eben damals gebildet hatte.

Das Nämliche gilt auch von dem Stand der Erniedrigung. Die Konkordienformel geht hier auf die bereits zum Gemeingut gewordene Überzeugung ein, daß die Entäußerung tiefer gefaßt werde müsse, aber sie erklärt sich darüber nur kurz und mit derselben Unbestimmtheit, wie wir sie zu Anfang der siebenziger Jahre auf beiden Seiten vorfanden (vgl. S. 551

*) S. D. D. 49: Divinae Christi naturae per incarnationem nihil quoad essentiam et proprietates ejus vel accessit vel decessit et per eam in se neque diminuta neque aucta est. Vgl. oben S. 435.

und 565 f.). In der Mitte zwischen Brenz und Chemnitz sucht sie den Lehrbegriff festzusetzen, so jedoch, daß sie sich mehr dem ersteren zuwendet, der die Konsequenz des Prinzips für sich hat. Daher macht sie die von dem Logos assumierte und durchdrungene menschliche Natur zum Subjekt der Entäußerung, und setzt diese selbst darein, daß Christus als Mensch sich des teilweisen Gebrauchs der ihm mitgeteilten Herrlichkeit enthalten und sie unter der Knechtsgestalt verhüllt habe. Besessen hat er sie allerdings als Mensch von dem Moment der Konzeption an, also schon im Mutterleibe, eam majestatem statim in sua conceptione etiam in utero matris habuit; sed in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit, manifestavit. S. D. 26, vgl. 65: haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit. Die Erklärung schwankt also zwischen teilweisem Nichtgebrauch und teilweiser Verhüllung des Gebrauchs. Und ebenso bei der Erhöhung; denn diese wird bald mit Chemnitz als Erhebung Christi nach der menschlichen Natur ad plenam possessionem et majestatis divinae usurpationem (Sol. D. 26), bald nur als Ablegung der Knechtsgestalt und als die volle Manifestation der göttlichen Majestät nach außen hin bezeichnet (Epit. 16. Sol. D. 65).

Dasselbe Schwanken geht dann durch die ganze Lehre von den Ständen hindurch. Denn während nach Epit. 16 durch die Erniedrigung ein wirkliches natürliches Wachstum Christi an Alter und Weisheit ermöglicht wird, heißt es S. D. 73. 74, daß er kraft der persönlichen Vereinigung auch seiner Menschheit nach die absolute Fülle des göttlichen Geistes mitgeteilt erhalten habe, weshalb er nicht etwa einiges wisse, anderes nicht wisse, einiges vermöge, anderes nicht, sed jam etiam secundum assumtam humanam naturam omnia novit et potest; Pater enim super hunc Filium absque mensura Spiritum sapientiae et fortitudinis ita effudit, ut, quatenus homo est, per hypostaticam illam unionem omnem scientiam et omnem potestatem re ipsa et vere acceperit, daher die Agnoëten verworfen werden (75). Und während hier und sonst die Konkordienformel den Vollgebrauch der göttlichen Herrlichkeit und Eigenschaftsfülle für die assumierte Menschheit von der unio hypostatica ableitet (13. 70. 73), während sie diese Herrlichkeit schon im Mutterleibe sich äußern läßt, drückt sie sich doch auch wieder so aus, daß es scheint, als trete derselbe erst mit der Auffahrt und Erhöhung ein. „Vermöge solcher persönlichen Vereinigung und darauf erfolgter Erhöhung", sagt sie, oder auch: „Jetzt, nachdem er . . . über alle Himmel gefahren ist, auch wahrhaftig alles erfüllt und allenthalben nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch gegenwärtig regieret", — „jetzt, nachdem er in seine Herrlichkeit eingegangen, weiß er auch als Mensch alles, vermag alles,

ist allen Kreaturen gegenwärtig" u. s. w. Epit. 16. Sol. D. 27. 51. Bald bezeichnet sie die Menschwerdung selbst schon als die Erhöhung der menschlichen Natur (66. 25), bald macht sie letztere noch nebenbei geltend. So ungenau bestimmt die Konkordienformel den Unterschied der Stände, so sehr läßt sie es gleichsam in der Schwebe, was dem einen und dem andern zukommt.

Und damit hängen endlich auch ihre Aussagen über die Allgegenwart zusammen. Häufig drückt sie sich darüber ganz wie Chemnitz aus, „daß Christus mit seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne, wo und wie er will, sonderlich wo er es in seinem Wort verheißen hat" (78: ut etiam secundum suam humanam naturam praesens esse possit et quidem praesens sit, ubicunque velit, vgl. 92), scheint also da eine bloß hypothetische Ubiquität zu lehren, aber andrerseits setzt sie nicht nur eine faktische omnipraesentia generalis (608, 16), sondern begründet dieselbe durch die unio personalis auf eine Weise, woraus sie sich als notwendiges Seinsverhältnis ergibt. Denn wenn die unio personalis die communicatio idiomatum fordert, diese aber mit der Allmacht auch die Allgegenwart in sich faßt, so muß letztere notwendig auch schon mit der Menschwerdung gesetzt sein, nicht als bloße Möglichkeit, sondern in voller Wirklichkeit (S. D. 28). Ja die Konkordienformel thut noch mehr; sie eignet sich Luther's ganze Lehre davon mit wörtlicher Anführung der Hauptstellen vollständig an, insonderheit den Kanon: nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον: vgl. Sol. decl. VIII, 39—44 u. VII, 93—104. In diesem Punkte setzte sich also die schwäbische Fassung gegen die des Chemnitz durch; aber wegen der schwankenden Ausdrucksweise konnte jede derselben mit einem gewissen Rechte behaupten, die ihrige sei zur kirchlichen geworden*). Den subtilen Gegensatz des letzteren zwischen praesentia intima und extima ließ man stillschweigend fallen.

Hier, in der Ständelehre, ist also das Dogma noch nicht abgeschlossen, hier bleibt die Formula C. offenbar nicht nur hinter Chemnitz zurück, sie wagt es nicht einmal, den von den Schwaben versuchten Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften entschieden durchzuführen. Man hat sie deshalb häufig getadelt, man hat sie auch da wieder „des falschen Paktizierens zwischen den beiden Richtungen" beschuldigt. Gewiß mit Unrecht. Denn einmal hatte sich darüber (wie unsere früheren Mitteilungen zeigen) noch kein greifbarer Konsensus unter den Theologen herausgestellt, und mehr als einen bereits vorhandenen

*) Übrigens lassen sich beiderlei Bestimmungen ganz wohl vereinigen, sofern man nur diese Allgegenwart der menschlichen Natur Christi nicht aus der unio hypostatica, sondern aus der Erhöhung begründet.

Konsensus kann ein Bekenntnis nicht aussagen; sodann war die Fassung des Chemnitz, insbesondere die Art, wie derselbe innerhalb der Erniedrigung eine natürliche Lebensentwicklung Christi zu gewinnen suchte, so bedenklich, ja sie konnte, wenn sie konsequent verfolgt würde, bis zu einer Auflösung des lutherischen Grundbegriffs führen, daß ich die Konkordienformel nur loben kann, daß sie darüber nichts Näheres festsetzen wollte. Sie hätte durch eine verfrühte Entscheidung einer späteren richtigern Lösung dieser schwierigen Probleme den Weg abgeschnitten.

Aber allerdings wird hier auch der Punkt liegen, von wo aus sich die christologische Arbeit auf's neue fortsetzen mußte.

Zunächst freilich handelte es sich um die Verteidigung des Bekenntnisses gegen die erneuerten Angriffe von Seiten der Reformierten. In den langen Kämpfen darüber, die bis zum Ende des Jahrhunderts reichten, hat das Dogma keine wesentliche Förderung gewonnen, weder durch die scharfsinnige Kritik der Gegner, noch durch die ebenso scharfsinnige Rechtfertigung der lutherischen Theologen. Man stand sich gegenseitig in den Grundanschauungen zu fern, auch wurde der Streit viel zu sehr auf scholastisch-dialektische statt auf religiös-theologische Weise geführt, als daß er hätte einen wirklichen Austrag geben mögen, weshalb wir auch ganz kurz darüber hingehen dürfen *). Nur das kann als Gewinn für die lutherische Christologie angesehen werden, daß sich ihre Hauptsätze immer bestimmter durcharbeiteten, ihr eigentlicher Sinn immer vollständiger herausstellte. Und zwar rechne ich hieher ein Fünffaches: 1) den oben dargelegten genuinen Begriff von der Person Christi, als dem Resultat der Einigung des Logos mit der menschlichen Natur **); 2) die

*) Die bedeutensten reformierten Gegenschriften sind: die Admonitio Neostadiensis 1581 und die Defensio derselben gegen die Erfurter Apologie 1584, das sogenannte Staffortische Buch 1599, ferner A. Sadeel: de veritate humanae naturae Christi 1585 und Lamb. Danäus, gegen Chemnitz 1581 und gegen J. Andreä 1591.

Die bedeutendsten Schriften auf lutherischer Seite sind: die Erfurter „Apologie" 1583, größerenteils von Tim. Kirchner, die „Widerlegung der vermeintlichen Entschuldigung der Prediger zu Bremen" 1573 von J. Andreä, sodann Aegidius Hunnius: de Persona Christi, Libri IV. (1585) 1595, Leonh. Hutter: Tractatio theol. gegen Sadeel 1602. — Vgl. auch Balth. Mentzer's Gegenschriften, seinen Antimartinius 1604, seine Disputationes (edit. 1696 von seinem Sohne). Jedenfalls sind jetzt Hunnius u. Hutter die beiden bedeutendsten Repräsentanten der lutherischen Theologie, die Vertreter ihrer beiden christologischen Richtungen.

Außerdem gehören auch noch die Schriften aus dem Streit mit J. Sturm in Straßburg hieher.

**) Apolog. 8. Aeg. Hunius 32. 35. Unio personalis est, qua λόγος in se ipso permanens, — assumit humanam naturam, nec tantum gestat eam,

daraus sich ergebende Mitteilung der Eigenschaften, die jedoch nicht als gegenseitige, sondern nur als Mitteilung göttlicher Idiome an die menschliche Natur bestimmt wird; 3) die Bestimmung der persönlichen Einheit als des richtigen Tertiums zwischen einer bloß nominellen und einer physischen Union; diese Bestimmung, als Ausdruck für die Einzigartigkeit des Verhältnisses göttlicher und menschlicher Natur in Christo (differentia specifica), wird der zwiefachen Instanz entgegengehalten, die communicatio idiomatum besage entweder keine wahre Gemeinschaft, oder eine Exäquation der Naturen *); 4) den Satz von der illokalen Vereinigung des Logos und der Menschheit: weil die Menschwerdung Aufnahme der menschlichen Natur in die Hypostase des Logos, diese aber ewig und illokal ist, so ist damit die Menschheit selbst in die Illokalität und Ewigkeit eingerückt: si in ipsa τοῦ λόγου est hypostasi, ubi locus nec est nec cogitari potest, jam supra et extra locum omnem caro Christi evecta necessario statuitur; von da aus werden alle Einwürfe der Gegner wider die Allgegenwart des Leibes Christi abgewiesen und zugleich die Annahme einer zwiefachen Existenzweise gerechtfertigt **); 5) die vollständige Anerkennung des

---

sed se totum illi communicando unam cum ea personam constituit. — Non sufficit dicere, unionem καθ' ὑπόστασιν factam. Sine κοινωνίᾳ unio naturarum non potest dici personalis; Hutter 108. 359.

*) Apol. c. 3. 134—158. Hunnius 45 ff. Hutter 236.

**) Apol. 96 ff. Hunnius 30. 31. Quaestio: Quia vero constat, eam etiam in loco esse, doceri cupio, num eodem illo modo quo in loco est, sit etiam in λόγῳ. Resp. Minime. Siquidem in loco est Christi assumta humanitas naturaliter et localiter, in persona autem Verbi nequaquam vel naturaliter vel localiter existit, quandoquidem unio localis non est, seu locali aut ullo alio physico ac terreno hujus saeculi modo facta. Adde, quod ea ipsa persona Verbi, in quam caro Christi assumta est, loco omni penitus exemta est, ad sui existentiam nec tempore, nec loco, nec ullis locorum spatiis egens, sicut ab aeterno fuit, priusquam locus esset ullus. Proinde quia caro Christi non alibi, nisi in hac ipsa hypostasi, ad quam nulla locorum spatia pertingunt, personaliter subsistit: ex infallibili necessitate (hac ratione et respectu) ipsa quoque caro Verbi extra et supra locum omnem erit in ipsa purissima divinitate et hypostasi Verbi. Vgl. p. 85 ff. 187. 206 und desselben Explicatio libri concord. 1608. p. 891: Caeterum, ut quid Orthodoxi de hac quaestione statuant, rectius constet, diligenter admodum fuerit distinguendum inter naturalem et personalem humanitatis Christi respectum sive existentiam. Quando enim quaeritur: an caro Christi in utero matris fuerit inclusa, priusquam in lucem ederetur, an vere in lucem editus, Bethlehemi, non alibi, an ibidem? .. respondemus simpliciter affirmative, sed cum hac determinatione: competivisse hunc existentiae modum carni Christi non ex unione cum λόγῳ, sed ex conditionibus et ex proprietate naturae humanae, secundum quam utero matris includi localiter, uno in loco nasci . . pati, mori potuit. Quando autem de per-

Kanons: natura humana capax divinae, der in spezieller Beziehung auf den Leib so ausgeführt wird: die lokale Beschränkung, die Bedingtheit seiner Existenz in Raum und Zeit, die Sterblichkeit, die grobe Stofflichkeit gehört nicht zum Wesen desselben, selbst unser eigner künftiger Auferstehungsleib wird diesen Schranken entnommen sein, wie sollte also Christi Menschheit durch die Erhebung über sie um ihr Wesen kommen? *) —

sonali assumtione quaeritur, quonam per unionem cum λόγῳ pervenerit assumta humanitas, et ubi suam hypostaticam subsistentiam jam inde a primo conceptionis momento habeat? — ita vero necessario fatendum, λόγον non in utero Mariae assumsisse humanitatem, vel in hunc vel illum locum, sed in illocalem et simplicissimam suam hypostasin; ac proinde etiam personalem suam subsistentiam non in ullo unquam habuisse loco, vel etiamnum habere, sed supra et extra loca omnia in sola ὑποστάσει τοῦ λόγου, in qua etiam multo propius, incomparabiliter profundius totoque genere praesentius (personaliter quippe) extitit, ac etiamnum existit, quam in utero materno, cum quo unam personam non constituit. Hoc respectu caro Christi etiam eo tempore, quo in alvo materna naturaliter inclusa erat, cum Verbo alibi erat etc. mit Berufung auf Chemnitz. — Vgl. dazu Dorner, Entwickelungsgesch. II, S. 748: „Die Abzweckung dieser illokalen Vereinigung des Logos und der Menschheit ist keineswegs, wie Schneckenburger meint, eine der conceptio vorangehende unio, woran sich dann die Selbsterniedrigung des Gottmenschen, die zur conceptio führt, schlöße. Sondern die Meinung ist, das Wesentliche in der Menschwerdung liege nicht in dem Verhältnis zu Maria und ihrem Leibe; alles Äußere habe hier überhaupt keinen ursprünglich bestimmenden Einfluß, sondern das Wesentliche, Grundlegende liege ganz abgesehen von Zeit und Raum in dem Verhältnis, das der illokale und ewige Logos zur Menschheit stiften will (in der Fülle der Zeiten) und damit ist die Menschheit selbst in die Illokalität und Ewigkeit eingerückt, wie die Gottheit durch sie an der Zeitlichkeit und Räumlichkeit partizipiert. Was Maria gibt, ist freilich zeitlich, räumlich; aber das sind nur die selbst wieder relativ zufälligen vertauschbaren Elemente, während der Gottmensch nur zu Stande kommt durch einen über diesen Elementen stehenden, sie aber in sich hineinziehenden Akt des Mensch-werden wollenden Logos."

*) Apol. 3, 98. Hunnius 41: humanitas in meliorem statum transferri potuit. 95 (vgl desselben Assertio sanae et orthodoxae doctrinae, gegen Pezel 1602. p. 177 ff.). Hutter 314. 393. 435 ff. Non ea quae supra naturam humanam sunt, sed ea, quae ἐναντίως opposita sunt, naturam humanam destruunt; jene göttlichen dona aber non sunt naturam destruentia, sed perficientia. Es ist also eine höhere Idee von der Menschheit und von der Leiblichkeit insbesondere, es ist die Art des verklärten Leibes, aus der die lutherischen Theologen gegen die reformierten argumentieren, welche bei der dermaligen empirischen Beschaffenheit desselben stehen bleiben und von da aus die höhere Seinsweise des Leibes Christi bestreiten. Indessen würde doch diese Argumentationsweise unserer Theologen nur dann schlagend sein, wenn sie selbst die Allgegenwärtigkeit des Leibes Christi auf die Erhöhung gründeten, wozu allerdings einige jetzt Lust be-

Dies die Bestimmungen, welche die lutherische Theologie dieser Zeit einstimmig ausführte. Als ihre reife Frucht kann man die sächsischen Visitationsartikel betrachten, welche die Lehre von Christo mit einer Präzision fassen, die, ein wahres Muster bekenntnismäßigen Ausdrucks, nichts zu wünschen übrig läßt, und die wir deshalb unten mitteilen *).

Aber daneben gewahren wir doch auch schon jetzt eine ganze Reihe von Anzeichen, daß das Dogma noch keineswegs zur Ruhe gekommen ist, Vorzeichen einer abermaligen Bewegung desselben. An die Lehre der Konkordienformel von der Allgegenwart knüpfen sie sich an.

Gleich nach ihrer Publikation war Tilemann Heßhus mit einem Protest gegen die omnipraesentia absoluta hervorgetreten, er wollte nur die respectiva, auf die Freiheit des Willens gegründete und nach dem Wort der Verheißung zu bemessende, anerkennen; an ihn schlossen sich die Helmstädter an und traten deshalb wieder von der Concordia zurück; noch weiter ging Daniel Hofmann, der die Ubiquität nur für das Nachtmahl gelten ließ.

Aber das ist es nicht allein. Unter den Verhandlungen darüber that sich die alte Differenz der Schwaben und der Sachsen, welche die Konkordienformel in diesem Punkte nicht vermittelt hat, auf's neue auf. Die Württemberger verteidigten ihre generelle Allgegenwart und führten den Beweis, daß eben sie in der Konkordienformel bekannt sei; der Ausdruck: „wie und wo er will" beziehe sich nur auf den verschiedenen modus derselben **). Ebenso erklärte sich J. Andreä in der Schrift gegen die

---

zeigen. In der Regel thun sie es aber nicht, und wollen es auch nicht, sondern sie bleiben konsequent dabei: daß sie nicht aus der Auferstehung, sondern aus der unio personalis abzuleiten sei, und daß eben deshalb auch dieses Mysterium aus der Analogie mit dem verklärten Leib der Heiligen sich noch keineswegs erkläre. Vgl. Hutter 176. 187. 314. 560 ff. und selbst Hunnius 99.

*) Von der Person Christi.

I. In Christo sind zwei unterschiedene Naturen, die göttliche und die menschliche; diese bleiben in Ewigkeit unvermenget und ungetrennet.

II. Diese beiden Naturen sind persönlich also mit einander vereiniget, daß nur ein Christus, eine Person ist.

III. Um dieser persönlichen Vereinigung willen wird recht gesagt, ist auch in der That und Wahrheit also, daß Gott Mensch, und Mensch Gott ist, daß Maria den Sohn Gottes geboren, und Gott uns durch sein eigen Blut erlöset hat.

IV. Durch diese persönliche Vereinigung und darauf erfolgte Erhöhung ist Christus nach dem Fleisch zur Rechten Gottes gesetzet, und hat empfangen alle Gewalt im Himmel und auf Erden, ist auch aller göttlichen Majestät, Ehre, Kraft und Herrlichkeit teilhaftig worden.

**) Sie thaten dies in dem „gründlichen Bericht" vom J. 1589, später in dem von Gerlach, Osiander, Haffenreffer und Sigward verfaßten Examen 1609.

Bremer, Timoth. Kirchner in der Apologie, und Andr. Musculus. Dagegen wollen Chemnitz, Selnecker u. a. die Lehre nur im Sinn der Niedersächsischen Konfession, als hypothetische Gegenwart, verstanden wissen, nur in diesem Sinne hätten sie unterzeichnet.

Dies führte sofort auf das Verhältnis der beiden Stände zurück. In der Verteidigung nach außen machte man jetzt den Unterschied von Besitz und Gebrauch, wie ihn früher die Schwaben aufgestellt, und wie er auch allein dem Sinne der Konkordienformel entspricht, allgemein und energisch geltend. Man lehrte eine Verzichtleistung Christi des Gottmenschen auf den usus plenarius der seiner Menschheit mitgeteilten Gottesfülle; damit glaubte man den status exinanitionis genugsam gewahrt und die natürlich-menschliche Lebensentwicklung gesichert. So die Erfurter Apologie, so sämtliche vorhin genannte Theologen. Aber eben damit sah man sich auch nach innen hin gedrungen, jetzt auf die bisher noch immer zurückgedrängten, schwierigen Fragen nach dem Maße dieser Verzichtleistung, nach ihrem Verhältnis zur Menschwerdung und zur Erhöhung sich einzulassen. Und auch hier beginnt nun sogleich der alte Unterschied der sächsischen und schwäbischen Richtung, nur nicht gerade nach Ländern, sich geltend zu machen, anfangs zwar noch leise, aber doch erkennbar. Als den Vertreter der ersteren betrachte ich Aegid. Hunnius, als den Repräsentanten der letzteren Leonhard Hutter, beide Schwaben. Der erstere lehrt im Stande der Erniedrigung eine wirkliche Verzichtleistung Christi auf den Gebrauch der göttlichen Weisheit und Allmacht *), und denkt diesen Nichtgebrauch als eine freie Retraktion der Wirksamkeit des Logos in Beziehung auf die assumierte Menschheit. Logos quievit in carne. Daraus erklärt er Luk. 2: „Jesus hat wirklich als Kind vieles, als Mann manches nicht gewußt; jetzt in der Verherrlichung weiß er alles" **). Ebenso lehrt er auch eine Verzichtleistung auf die Allgegenwart. „Zwar hat der Logos das angenommene Fleisch überall sich unmittelbar gegenwärtig, aber den Weltkreaturen ist es nicht gegenwärtig, wie es sich denn auch damals an der Weltregierung nicht mitbeteiligte" (D. pers. Chr. S. 83). So kehrt Hunnius hier zu Chemnitz, zu dessen praesentia intima und extima zurück, ja er macht sogar einmal Anstalt, die volle Mitteilung der Eigenschaften erst mit der Erhöhung eintreten zu lassen; von der Auffahrt her

*) De persona Christi 61. 62. 70.

**) A. a. O. 70 und 71. Er erläutert dies durch folgende Beispiele: Ein neugeborenes Kind habe an sich (actu primo) eine vernünftige Seele, wiewohl es noch nichts versteht, wenn es aber erkennen lernt, so gewinnt es damit nicht eine neue Seele, sondern es offenbart sich nur, was zuvor latent war; ein Philosoph behalte seine Erkenntnis im Schlafe auch ohne aktuelle Betrachtung; in der Ohnmacht wirke die Seele nichts in dem Leibe, ohne sich deshalb von ihm zu trennen — so sei auch in Christi Menschheit die Weisheit, die Allmacht u. s. w. ohne Aktualität denkbar.

datiert er Christi Weltgegenwart und Weltherrschaft nach der Menschheit. Wenigstens setzt er das geschichtliche Faktum der Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes in ein engeres Verhältnis, als man gewöhnlich pflegte. Eben darin, sagt er, besteht die spezifische Differenz der Himmelfahrt Christi von der Erhebung anderer in den Himmel, quod pervenerit in eam sedem (statum), quae dicitur dextra Dei. Erst von da an kommt seiner Menschheit die praesentia extima, die omnipotentia et omniscientia zu *). — L. Hutter dagegen bleibt, obwohl auch er eine exinanitio statuiert, bei dem Satze: exaltatio non est novae alicujus majestatis accessio, er läßt das Jesuskind trotz der teilweisen Entäußerung des Gebrauchs der Allwissenheit, trotzdem daß es seiner menschlichen Natur nach allmählich in die absolute Weisheit hineinwächst, dennoch alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis besitzen **) und behauptet entschieden die wirkliche allgemeine Allgegenwart des Fleisches auch während des Standes der Erniedrigung, mit ausdrücklicher Verwerfung der Unterscheidung zwischen praesentia intima und extima ***), nur so viel will er nachlassen, daß sich die Menschheit dazumal noch nicht aktiv an der Weltregierung beteiligt habe: in ipso exinanitionis statu caro Christi vere fuit ubique personaliter — sed non erat ubique eo respectu quo nunc est, nempe ratione plenariae usurpationis communicatae divinae omnipotentiae in creaturarum regimine et dominii universalis administratione. Ebendies ist die Ansicht, die wir um dieselbe Zeit auch in Sachsen weitverbreitet finden †); in Württemberg ohnehin.

Wie ganz nahe liegt da der Rückschritt bis zu der bloßen occultatio des Brenz!

Wie schwerfällig und schwer zu vollziehen ist die Vorstellung von einem gleichzeitig teilweisen Nichtgebrauch und teilweisen Gebrauch der Gottesherrlichkeit in demselben Subjekt!

Und wie soll dann das Verhältnis dieser teilweisen oder ganzen

---

*) A. a. O. 102—110. Vgl. Assertio s. doctr. 371. Doch hat dies Hunnius nicht konsequent durchgeführt; in andern Schriften finden sich anderweitige Äußerungen.

**) Sadeel elench. 147—152 Loci 171. Die scientia habitualis, die menschlich-natürliche und die mitgeteilte göttliche stehen so nebeneinander, ut quaelibet sine alterius impedimento suas functiones edere potuerit.

***) Sadeel elench. 207. 227, insb. 557. Vgl. Loci p. 182 und Exblic. Libri Conc. 887 gegen Dan. Hofmann: Si caro Christi abest creaturis, quibus Logos adest . . so ist die vollständige Einigung der Naturen aufgehoben und eine διάστασις derselben gesetzt.

†) Wir finden sie ausgesprochen in der Consideratio brevis, welche die sächsischen Theologen 1621 nach Tübingen schickten. Auszüge aus ihr in der hernach zu erwähnenden: Amica admonitio der Tübinger v. Jahr 1624.

Retraktion im Stande der Entäußerung zu der ununterbrochenen welterfüllenden und welterhaltenden Thätigkeit des Logos gedacht werden?

An diesen Fragen, wenn sie einmal recht in Angriff genommen wurden mußte die christologische Bewegung einen entscheidenden Schritt — rückwärts oder vorwärts — thun. Und dem war nicht länger auszuweichen. Die letztere der bezeichneten Fragen kam in dem langen Streit der Gießener und Tübinger zur Erörterung, und führte von der Ständelehre aus zu einer erneuerten Durcharbeitung des ganzen Dogma innerhalb der lutherischen Kirche.

Viertes Stadium.

Die Gießener und die Tübinger.

Die äußere Geschichte dieser Kontroverse, die sich aus einem Briefwechsel zwischen Balthasar Menzer zu Gießen und den beiden Tübingischen Theologen Hafenreffer und Thummius seit dem Jahre 1607 entspann bietet kein Interesse dar; die Sache selbst hat jedoch, trotz der abstößigen scholastischen Form, in der die Dinge verhandelt wurden, für uns um so größere Wichtigkeit, als sie die letzte bedeutende christologische Bewegung der älteren Zeit ist*).

Die Gießener Theologen schließen sich an die von Martin Chemnitz vertretene, und, wie wir sahen, auch anderweitig schon herrschend gewordene Anschauung an. Sie unterscheiden zunächst mit ihm zwischen

*) Die Hauptschriften der Gießener Theologen sind: Justa et necessaria defensio contra injustas criminationes Luc. Osiandri, Melch. Nicolai et Theodori Thummii, von Balth. Mentzer, 1621. 1624; sodann J. Feuerborn's Sciagraphia theologica de divinae et infinitae Christo Jesu juxta hum. nat. communicatae majestatis . . . exsertione et usurpatione, 1621 und desselben Κενωσιγραφία 1627. Die Hauptschriften der Tübinger sind von Thummius: Majestas J. Christi θεανθρώπου 1621, sodann Ταπεινωσιγραφία sacra h. e. Repetitio sanae et orthod. doctrinae de humiliatione Christi 1623. und desselben Repetitio sanae de maj. Chr. doctrinae 1624, von Melch. Nikolai: Consideratio theologica 1622. Die übrigen hieher gehörigen Streitschriften kenne ich nicht; bekenne auch, an den genannten genug zu haben, denn die Art, wie der Streit geführt wurde, leidet eben an denselben Mängeln, wie die ganze Polemik dieser Zeit: Zersplitterung in zahlreiche scholastische Distinktionen und infolge davon eine abstrakte Behandlungsweise, die sich in logischen Syllogismen und Konklusionen bewegt, und in endloser Breite sich ergeht. Es wird mir daher beim besten Willen, das Wesentliche zusammen zu fassen, kaum möglich sein, Wiederholungen zu vermeiden; auch möchte ich andere der verdrießlichen Mühe überheben, diese weitschichtige Literatur selbst durchzumachen. Vgl. übrigens die kurze Darstellung des Streites bei Baur, L. v. d. Dreieinigkeit. III. S. 452 ff.

dem außer- und überweltlichen, rein illokalen Verhältnis Gottes zur Welt, welches seine absolute Unendlichkeit ist (immensitas in se ipso, quae non debet referri ad creaturas), und zwischen seiner Gegenwärtigkeit in der Welt (adessentia), die sie als omnipraesentia operativa fassen. Diese Bestimmung ist ihnen von großer Wichtigkeit. Zwar könne man den Begriff der göttlichen Weltgegenwart in die zwei Momente der reinen, ruhenden Gegenwart (sola adessentia) und der wirksamen zerlegen, wie die Württemberger thun: aber in Wahrheit sei jene nie ohne diese, diese die Form, in der sich jene bethätigt (praesentia modificata — Deus agit, ergo adest)*). Und zwar geschieht dies auf mehrfache Weise; ein anderer sei der modus, wie Gott dem ganzen Universum, und wie er seiner Kirche auf Erden wirksam gegenwärtig ist, und wieder ein anderer, wie er im Reiche der Herrlichkeit gegenwärtig ist. Alle diese Weisen der Gegenwart beruhen auf der Freiheit des göttlichen Willens (usurpatio praesentiae est liberrimae voluntatis), wie denn überhaupt die Allgegenwart Gottes in dem bezeichneten Sinne keine wesentliche Eigenschaft Gottes ist, sondern dessen freie Beziehung auf die Welt (praesentia Dei ad creaturas non est idioma Dei essentiale); sie hat vor der Schöpfung nicht stattgefunden, er kann sie in jedem Moment zurücknehmen, ohne deshalb aufzuhören, der Absolute zu sein, der er ist. Und ganz dasselbe gilt selbstverständlich auch von der Allmacht, als der Bethätigung der Macht — wesentlich ist Gotte nur die Möglichkeit dieser Allgegenwart und dieser Wirksamkeit, welche mit seiner Absolutheit eins ist. Majestas omnipraesentiae, omnipotentiae (Def. 27—32; 78. 79. Sciagr. 232)**).

Mit diesen Prämissen gehen nun die Gießener an die Frage, um die es sich zwischen ihnen und den Tübingern handelt. Sie lautete speziell so: Ob Christus der Gottmensch im Stande der Entäußerung seiner Menschheit nach allen Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und das ganze Universum, selbst während seines Todes, regiert habe (pag. 49. 69)?

An den Verhandlungen über diese Frage entwickelt sich die Lehre von den beiden Ständen Christi. Die Tübinger bejahen, die Gießener verneinen sie.

Auch sie, die Gießener, gehen dabei von den kirchlichen Grundlagen des Dogma unio hypostatica, communio naturarum, communicatio idiomatum aus, sie fassen diese Bestimmungen in lutherischem Sinne, sie

---

*) Sciagr. 433. Implere notat non solam praesentiam, sed etiam divinam operationem. Daher nehmen sie die letztere in den Begriff der Allgegenwart mit auf (a. a. O. 232 und 233): Praesentia divina definiri non potest absque operatione.

**) Vgl. oben S. 38 f.

lassen, wie alle lutherischen Theologen, unmittelbar mit der Inkarnation die Gottmenschheit fertig gesetzt sein, sie erkennen insbesondere, daß die hypostatische Union zwischen dem Logos und dem von ihm assumierten Fleische ein Verhältnis begründet habe, vermöge dessen sich beide unmittelbar und unzertrennlich gegenwärtig haben (Logos, ubi est, indistanter habet sibi semper et ubique praesentem personaliter suam carnem. Def. 39; Sciagr. 209, 211); aber, sagen sie, dies sei kein Verhältnis nach außen hin zu den Kreaturen (praesentia extima); es habe gar keine Beziehung auf die Welt, wie es denn auch, selbst wenn die Welt verginge, unverändert fortbestünde — es sei ein rein illokales, innerliches (praesentia intima). Für die menschliche Natur Christi ist damit zunächst nur die Möglichkeit der Allgegenwart und der Machtbethätigung gesetzt (majestas omnipotentiae, δύναμις creaturis adessendi propinquitate substantiali; adessendi et operandi quando et quomodo vult), sofern nämlich die personelle Union die Teilnahme an der Unendlichkeit des göttlichen Logos involviert; nicht aber auch notwendig schon die wirkliche adessentia ad creaturas, m. a. W. die usurpatio der Allgegenwart, denn nur das erstere folge unmittelar aus der Inkarnation (Def. 39. 70. 74 Sciagr. 299) *).

Sie geben ferner zu, daß die unendliche Hypostase des Logos allgegenwärtig und allwirksam die Welt erfülle, ununterbrochen ihre Macht und Weisheit in der Regierung des Alls bethätige, und daß die menschliche Natur, weil in die persönliche Einheit mit ihr aufgenommen, an dieser Macht und Weisheit des Logos partizipiere — aber, setzen sie wiederum hinzu, aus diesem Besitz folgt noch nicht unmittelbar auch der wirkliche Gebrauch, weil zwischen beide die Erniedrigung trete.

Sodann bestimmen sie den Begriff der exinanitio und exaltatio näher. Beide müssen jedenfalls schärfer, als die Schwaben thun, von einander unterschieden werden, und dann auch von der Menschwerdung selbst. Denn wenn jene die Erhöhung unmittelbar mit der Menschwerdung identifizieren, und diese als die evectio hominis ad summam majestatem bezeichnen **), so heißt dies den Unterschied beider Stände, insbesondere den Begriff der Knechtsgestalt, welcher doch nur das Gegenteil von der

*) Beide sind toto genere verschieden; Sciagr. 243 mit Berufung auf Chemnitz: Ein anderes ist jene indistantia, und ein anderes die impletio Himmels und der Erde d. h. die praesentia ad creaturas, 295. B. Mentzer faßt diesen Gedanken in die These zusammen: Unio hypostatica est fundamentum unicum ac proinde primum, proximum et adaequatum communicatae Christo, ut homini, divinae majestatis omnipraesentiae, sicut et omniscientiae et omnipotentiae; verum usurpatio communicatae illius divinae majestatis est liberae voluntatis. Def. 278.

**) Wie Brenz.

Gottesgestalt aussagen kann, völlig aufheben; es kann dann eigentlich gar nicht mehr von einer Erniedrigung, aber auch nicht mehr von einer nachfolgenden Erhöhung die Rede sein, welche doch die Schrift bezeugt. Vielmehr muß die Entäußerung, als wirkliche Verzichtleistung, als Ausleerung im eigentlichen Sinne gedacht werden, wie schon der Sprachgebrauch, Phil 2, 6, fordert: exinanitio significat veram et realem alicujus rei evacuationem, was jedenfalls mehr sagen will als eine bloße Verhüllung. Und ebenso muß auch die Erhöhung als ein wirklicher, geschichtlicher Akt, durch den etwas eintritt, was nicht schon mit der Erniedrigung gesetzt ist, bestimmt werden. (A. a. O. 42. 71. 96. 97.)*). Das Subjekt beider aber ist der Gottmensch, der Eine ganze Christus, denn es ist derselbe, der sich entäußert hat und der zur Rechten Gottes erhöhet ist, beides um unserer Erlösung willen, — und zwar nach seiner menschlichen Natur; denn die Gottheit kann weder erniedrigt noch erhöhet werden: constanter tenenda est haec sententia, Christum fuisse exinanitum et postea exaltatum juxta assumtam naturam, non juxta deitatem (70. 97. 178). — Wie demnach die Erhöhung, so muß konsequenter Weise auch die Erniedrigung noch von der Inkarnation unterschieden werden, obwohl die beiden letzten in einen Moment zusammenfallen (85). Und so begegnet uns denn hier zum erstenmal die bestimmtere Distinktion zwischen diesen beiden Akten. — Die tiefere Unterscheidung von Erhöhung und Erniedrigung hat von selbst auf sie geführt **), — auch bei den Tübingern wird sie uns entgegentreten.

Worin besteht nun die Entäußerung während des irdischen Lebensstandes Christi? Die Antwort der Gießener lautet: Nicht in der Hingabe des Besitzes (darüber war man von beiden Seiten einverstanden), aber auch nicht in einer bloßen Verhüllung nach außen, sondern in der wirklichen, obschon partiellen Verzichtleistung auf den Gebrauch, auf die Bethätigung der durch die unio personalis der Menschheit in Christo mitgeteilten göttlichen Herrlichkeit, auf die universalis et perpetua usurpatio divinae majestatis ***), näher der Allmacht, Allgegenwart, Allweisheit. Ausdrücklich auf diese drei Momente wird sie extendiert. Denn was die Allmacht betrifft, so besaß sie Christus zwar als Mensch von dem ersten Moment der hypostatischen Vereinigung an (erat vere omnipotens), aber er übte sie nicht immer und überall aus, sondern nur da und nur soweit als es sein Erlöser=

*) Danda est opera, ne confundantur duo illi status.

**) Der Gang der Argumentation ist immer der: exaltatio non debet confundi cum incarnatione. Def. 48. Sciagr. 32 Nicht unmittelbar von dem Begriff der Inkarnation aus, sondern in der Opposition gegen die Tübinger Identifizierung von Erhöhung und Menschwerdung gelangen die Gießener dahin.

***) Def. 16. Sciagr. 39.

beruf erforderte; er herrschte damals nicht wirklich über alle Kreaturen im Himmel und auf Erden, sondern zog diese Herrlichkeitserweisung zurück (retraxit), um für uns wirken und sterben zu können. Ebendeshalb aber war dazumal seine Menschheit auch noch nicht allen Kreaturen gegenwärtig; carnem non adhibuit gubernandis omnibus rebus; non omnibus creaturis praesentiam exhibuit, stitit = sistere voluit. Denn es gibt keine bloß ruhende, göttliche Gegenwart; hat er Himmel und Erde nicht wirklich regiert, so hat er sie auch nicht allgegenwärtig erfüllt: ut homo non fuit omnibus et singulis creaturis praesens (Sciagr. 251 Def. 16. 101) *). Und ebenso verhält es sich mit der Weisheit und Allwissenheit. Denn auch dieser hat sich Christus, obwohl er sie besaß, doch nicht immer bedient. So wenig er allen Dingen gegenwärtig war, so wenig hat er von Kindheit an alles wirklich gewußt; so gewiß ihn an jenem Morgen am Oelberg wirklich hungerte, so gewiß wußte er nicht, daß der Feigenbaum, an dem er Früchte suchte, keine trug (Matth. 21, 19); sein allmähliches Wachstum an Weisheit und Erkenntnis, sein Nichtwissen der Zeit des Gerichtes war ein wahres, keine Simulation — unmittelbar mit der Menschwerdung ist er in die Gemeinschaft unseres beschränkten Wissens, mit der Übernahme unserer unsündlichen Schwachheiten in die Teilnahme an unserm Nichtwissen eingetreten. Sciagr. 161. 167; vgl. Def 30. 41. 42, wo die ganze Theorie so zusammengefaßt wird: Christus ut homo non statim ab incarnatione semper et universaliter usurpavit suam divinam Majestatem omnipotentiae et omnipraesentiae, non semper in statu exinanitionis omnia vidit, audivit, sensit, ita etiam non semper omnia corde adspexit, sed prout Deus illum rexit illique patefecit — alles in voller Freiheit seines Willens und zu unserm Heil.

Den Beweis dafür führen die Gießener teils aus dem Begriff der Entäußerung und Erniedrigung, teils aus dem Zweck der Menschwerdung, der Teilnahme an unserer Schwachheit und Armuth, welche die Beschränkung, das Leiden, den Tod einschließt, aus dem Unterschied der beiden Stände, den die Schrift nicht als ein Nebeneinander, sondern als ein zeitliches Nacheinander bestimme, aus der Wahrheit des ganzen irdischen Lebens Jesu (Sciagr. 244. 268. 272), aus vielen einzelnen Stellen der Schrift. Wir sehen, es wird jetzt mit der Erniedrigung Ernst, nur frei-

---

*) Der Schluß der Gegner, daß aus der Subsistenz der menschlichen Natur in der unendlichen, allgegenwärtigen, alles wirksam erfüllenden Hypostase des Logos, aus der persönlichen Union und Durchdringung beider sofort auch die wirkliche Allgegenwart und Machtbethätigung folge, sei also nicht richtig. Unio hypostatica, quia facta simul fuit κένωσις universalis usurpationis communicatae majestatis, non statim importavit actualem omnipraesentiam assumtae carnis apud creaturas in statu humiliationis. Sciagr. 305.

lich, daß jene Beschränkung doch immer wieder einzelne Ausnahmen erleidet.

Und nicht minder Ernst wird es mit der Erhöhung. Denn diese besteht nun darin, daß Christus in den Vollgebrauch jener göttlichen Herrlichkeit eintritt, deren Ausübung er sich mit der Menschwerdung begeben hat (plenaria divinae majestatis usurpatio, manifestatio), mithin von nun an auch als Mensch Herr über alles wird, als Mensch nicht nur seine Kirche, sondern Himmel und Erde regiert, als Mensch allmächtig, allgegenwärtig, allwissend das All erfüllt und durchwaltet. Diese Eigenschaften, die zuvor nur als reale Potenz, als bloße Möglichkeiten in ihm vorhanden waren, kommen nun zur vollen und allseitigen Aktualität. Das ist es, was der Ausdruck „Sitzen zur Rechten Gottes" besagt, welcher in der Schrift nicht die Menschwerdung, sondern den Eintritt eines Zustandes oder Verhältnisses bezeichnet, das mit jener noch nicht schon wirklich gegeben war*). Non ante, sed demum post resurrectionem et ascensionem Christus ut homo coepit sedere ad dexteram Dei . . . coepit omnipotenter, omnipraesenter, omnisapienter totum universum et omnes creaturas gubernare, Sciagr. 259. 261. 242. Def. 306. Vgl. 39. 42. 85. So bestimmt unterscheidet sich die Erhöhung von der Erniedrigung. Vgl. Sciagr. 266. Das aber, was beide verknüpft, ist zunächst der Wille des Erlösers; denn kraft derselben Freiheit, in der er sich der aktuellen Herrlichkeit begeben hat, macht er nunmehr von ihr Gebrauch. Beides ist seine That, und zu beiden liegt das Vermögen in der hypostatischen Union; der letzte Grund aber liegt in dem ewigen Heilswillen des Vaters, daß der Sohn durch sein Leiden die Welt erlösen und hernach sein Reich in ihr gründen und haben sollte. 254. 263. Def. 209 ff.

Überblicken wir diese Theorie der Gießener, so tritt uns der Zug der christologischen Entwicklung in ihrem letzten Stadium klar vor Augen. Unter Festhaltung der alt-lutherischen Grundlage in der Lehre von der unio personalis setzt sich die von Chemnitz angebahnte, aber noch schwankend ausgeführte Richtung durch. Die frühere Unterscheidung zweier gleichzeitiger Existenzweisen der Menschheit Christi wird jetzt endlich zum wirklichen Unterschiede zweier aufeinander folgender Stände, das Verhältnis dieser zu einander wird durch den Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit, zwischen potentia und actus**) bestimmt, und mithin eine Selbstbeschränkung

*) Der Ausdruck wird also hier in einem andern Sinne, als von Luther und der Konkordienformel gebraucht, wie die Sciagr. 259 selbst erklärt — und damit wird die ganze Argumentationsweise eine andere.

**) Oder auch actus primus und actus secundus, eine Unterscheidung, die jedoch die Tübinger etwas anders verstehen.

Christi, eine retractio oder doch ein quiescere der Gottesherrlichkeit, wenn auch nur hinsichtlich seiner Menschheit gelehrt. Damit scheint nun jene Duplizität, die so manches Bedenken gegen sich hatte, überwunden*); die historischen Thatsachen des Lebens Jesu, seine natürliche Entwicklung in der Kindheit, seine Auferstehung, Inthronisation u. s. w. kommen entschiedener zu ihrem Rechte, die Instanzen der Gegner lassen sich leichter abweisen. Daher hat diese Anschauungsweise schon so vielfach Anklang gefunden; die Gießener glauben, sich auf eine ganze Reihe von Zeugen dafür berufen zu können. (Sciagr. 218 ff. 279. 284. 309. 315).

Indessen tritt ihnen dafür von einer andern Seite her eine desto härtere Schwierigkeit entgegen. Denn wenn sich Christus während des Stadiums der Niedrigkeit in der bezeichneten Weise des Gebrauchs der Allmacht und Allgegenwart für seine Menschheit entäußert hat, wie steht es dann mit der vorausgesetzten unzertrennlichen Einheit beider Naturen, mit dem Grundsatz: nec Logos extra carnem nec caro extra Logon, und wie mit der Weltherrschaft? — Was das Erstere betrifft, so glauben die Gießener mit der Berufung auf die praesentia intima alle Bedenken leicht beseitigen zu können. Denn sagen sie, da das gegenseitige Verhältnis beider Naturen zu einander ein illokales ist, so wird es dadurch, daß die eine an einem bestimmten Raum zugegen ist, nicht im mindesten alteriert, denn immer hat sie doch die andere sich unzertrennlich gegenwärtig**). War also der Logos im Stadium der Niedrigkeit zugleich im Himmel, während das assumierte Fleisch auf Erden lokaliter existierte, so war es ihm doch auch dort ἀδιαστασίᾳ geeint und zugegen; gleichwie umgewandt, wenn der Logos im Stande der Herrlichkeit zugleich auf Erden zugegen ist, sein Fleisch aber im Himmel existiert, dennoch dieses ihm auch hier unabtrennbar gegenwärtig bleibt. Raum und Stätte trennen die persönlich geeinten Naturen nicht (Sciagr. 304. 326. Def. 151. 284). Was das andere betrifft, so bleibt den Gießenern für das Stadium der Erniedrigung nur das Dilemma übrig, die aktuelle Weltherrschaft entweder auch dem Logos abzusprechen, oder sie ihn ohne Mitbeteiligung der Menschheit ausüben zu lassen — und für letzteres entscheiden sie sich auch ganz unbedenklich: Er hat da in Gemeinschaft mit dem

---

*) Jedoch auch jetzt noch nicht völlig, weil der Nichtgebrauch nur als ein teilweiser bestimmt und der Grund davon lediglich in den Willen verlegt wird. Der nähere Grund, die Schranke, die in der fleischlichen Natur des Erlösers selbst liegt und die erst durch die Verklärung aufgehoben werden soll, kommt nicht in Betracht, und ebensowenig das Wesen der Verklärung selbst, welche die freie ungebundene Seins- und Wirkungsweise des erhöheten Menschensohns vermittelt. Daher ist der Unterschied beider Stände auch hier noch nicht tief genug begründet.

**) Cui unum unitorum est praesens, eidem etiam alterum est praesens.

Vater ohne Vermittlung, ohne Mitteilnahme des angenommenen Fleisches die Welt regiert. Def. 83. 39. 60. Sciagr. 60; 172 ff. — nur in einzelnen Fällen, wie in den Wundern, machte er auch als Mensch von seiner Allmacht Gebrauch.

Dies ist der letzte und ohne Zweifel auch der schwächste Punkt in der Gießener Theorie. Welche Konsequenzen ließen sich daraus rückwärts für das ganze Dogma ziehen!

Eben hier treten ihnen sofort die Tübinger entgegen*).

Sie sehen mit dieser Christologie den längst überwundenen Calvinismus und Nestorianismus auf's neue hereinbrechen, den Nerv der ganzen lutherischen Lehre durchschnitten, die alten Argumente entkräftet, das Dogma bis in seine tiefsten Grundlagen hinein erschüttert. Denn, sagen sie, wenn der göttliche Logos allgegenwärtig das Universum erfüllt, während die assumierte Menschheit mit ihrer Gegenwart auf einen bestimmten Raum beschränkt ist, so haben wir doch wieder jenes Calvinische: λόγος sic intra carnem ut etiam sit extra carnem, gegen welches die lutherische Theologie bisher so energisch gekämpft hat, weil es die unzertrennliche, gegenseitige und völlige (nicht partielle) Gemeinschaft der beiden Naturen in Christo zerreißt. Und wenn der Logos im Stande der Erniedrigung allmächtig die Welt regiert, ohne daß das angenommene Fleisch daran partizipiert, so ist die Einheit der Person getrennt, nach dem alten richtigen Kanon: ubi opera divelluntur et separantur, ibi ipsam personam dividi necesse est. Ist aber die Gemeinschaft der Thätigkeiten nach der einen Seite, auf dem Gebiete des königlichen Amtes, suspendiert, dann wird sie sich auch auf der andern, auf dem Gebiete der hohenpriesterlichen Thätigkeit, nicht mehr halten lassen, und wird demnach auch die große Thatsache, auf welcher die Kraft und Wahrheit der Erlösung beruht, daß sie nämlich von Christo secundum utramque naturam vollbracht sei, dahinfallen; sie wird aufhören ein göttlich-menschliches Werk zu sein, wie ja in der That die Gegner Erniedrigung, Leiden, Tod ausschließlich der menschlichen Natur vindizieren. Noch mehr — verhält es sich in der bezeichneten Weise, so wird Christus wenigstens im Stande der Erniedrigung noch nicht im vollen und eigentlichen Sinne Gott gewesen sein, sondern nur erst der Potenz nach; ein Deus potentialis, welchem die volle Macht, Herrlichkeit und Aktualität der Gottheit fehlte. — Dies sind die allgemeinsten Instanzen der Tübinger, wie sie überall vorkommen, z. B. de majest. Chr. II. 30—32, Cap. 22—25. 429.

Aber sie begnügen sich damit nicht. Schritt vor Schritt gehen sie den Gegnern nach, um sie zu widerlegen, wobei sie die von beiden

*) Am entschiedensten und ausführlichsten in der genannten Tapeinosigraphia von Thumm, die ich hier vorzugsweise benütze.

Seiten zugestandene Grundlage des Dogma als Basis ihrer Kritik voraussetzen.

Zunächst bestreiten sie ihren Begriff von der Allgegenwart, als dem Komplex von operatio und adessentia; sie müsse vielmehr als sola et nuda adessentia bestimmt werden. Denn wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß die göttliche Weltgegenwart unablässig sich wirksam erzeige, so sind und bleiben doch beide im Begriff verschieden; die Thätigkeit hat die Gegenwart zur Voraussetzung, denn sie ist die Bethätigung derselben, die Gegenwart ist aber an sich nicht actio, sondern ein reines Seinsverhältnis, näher die aus der absoluten Unendlichkeit folgende, das All der Dinge umschließende, obwohl an sich illokale Gegenwärtigkeit Gottes: essentiae divinae apud omnes omnino creaturas indistans adessentia et existentia — eine ruhende Eigenschaft. So beschreibt sie die Schrift, so die Dogmatik. Es ist also irrig, sie auf die göttliche Thätigkeit zu gründen und dann von dieser auf jene zu schließen, wie die Gießener thun, es ist verwirrend hier die praesentia modificata, oder den Unterschied der Stände Christi mit hereinzuziehen. Die Frage sei einfach die: worin die Gegenwart der Menschheit Christi bei den Kreaturen — das Wort in dem bezeichneten Sinne, als nuda adessentia genommen, — ihren Grund habe? Und darauf laute die richtige Antwort so: Der Grund der Allgegenwart an sich ist nicht der freie Wille, sondern die wesentliche Unendlichkeit Gottes, der Grund der wirklichen Allgegenwart des Fleisches Christi aber ist nicht die Erhöhung, nicht das Sitzen zur Rechten, sondern einzig und allein die Aufnahme desselben in die unendliche Hypostase des Logos, die Subsistenz in ihr: causa unica et adaequata actualis et substantialis propinquitatis carnis Christi ad creaturas est unio personalis sive subsistentia in infinita persona τοῦ λόγου. So habe von je die lutherische Kirche und Theologie gelehrt (Tap. 327–330. 347). Die Negation dieses Satzes führe zur Aufhebung der persönlichen Einheit beider Naturen in Christo, zum Calvinismus. (a. a. O. vgl. de majest. 187 und N. Nicol. Consid. 40). — Dagegen berufen sich nun freilich die Gießener auf den Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften.

Und eben dies ist der zweite Punkt, den die Tübinger bekämpfen (Tap. 67 ff.). Zwar, sagen sie, ist es ganz richtig, daß das Verhältnis und Verhalten Gottes zur Welt lediglich auf seiner Freiheit beruhe. Jeder Gedanke an äußeren Zwang oder an physische Notwendigkeit ist hier fern zu halten. Gott konnte die Welt schaffen oder auch nicht, und kann sie jeden Augenblick wieder in's Nichts versinken lassen: insofern sagen auch wir: usurpatio est liberae voluntatis. Allein nachdem und sofern einmal die von ihm gewollte und geschaffene Welt besteht, muß er ihr auch innewohnen, sie allgegenwärtig erfüllen, erhalten, weise und allmächtig

regieren — das ist eine hypothetische Notwendigkeit, welche sich Gott schon in dem Willensbeschluß der Schöpfung gleichsam auferlegt hat, und welche sowohl aus seiner Unendlichkeit, als aus der Bedürftigkeit der Welt sich ergibt. Das Dasein der Kreatur vorausgesetzt (existentibus creaturis), ist sonach die Unterscheidung zwischen Besitz und Bethätigung göttlicher Eigenschaften an der Welt ebenso unstatthaft, als die Berufung dafür auf die Freiheit des göttlichen Willens. Und dies gilt selbstverständlich, weil von Gott, auch von der unendlichen Hypostase des Logos, was selbst die Gegner nicht leugnen. Es wäre ja widersinnig zu sagen: potentialem praesentiam esse λόγου propriam, non actualem. Eben deshalb aber ist die Anwendung jener Unterscheidung auf den Gottmenschen völlig unzuläßig (Nic. cons. theol. 12. 27 ff. 53. Tap. 67 ff. 153—156. 248). Die ihm als Menschen mitgeteilten göttlichen Eigenschaften sind ja wesentlich dieselben, welche der Logos besitzt; sind sie zugestandenermaßen in diesem nicht bloß potentiell, sondern immer zugleich aktuell, so müssen sie ebenso in dem assumierten Fleische sein, und zwar von dem Moment der Assumtion an, welche die Mitteilung wie der göttlichen Natur, so der göttlichen Idiome an die Menschheit Christi begründet. (Tap. 282 ff. Nic. C. 28.) Wäre es anders, so müßten wir entweder von Christo als dem Gottmenschen aus rückwärts schließend, auch dem Logos die Aktualität der Eigenschaften und die Wirklichkeit der Weltherrschaft absprechen, was sich soeben als grundfalsch ausgewiesen hat und überdies seine Gottheit aufhöbe, oder wir bekommen eine Duplizität göttlicher Idiome: eine und dieselbe Allgegenwart, die, sofern sie dem λόγος eignet, allgegenwärtig, sofern sie dem Menschen innewohnt, nicht allgegenwärtig, eine Allmacht, die alles wirkend, und doch auch wieder nicht wirksam wäre u. s. w., was doch offenbar widersinnig, oder endlich, wir müßten die Assumtion und Union geradezu leugnen.

Dies gilt von allen hier in Frage kommenden Idiomen, und von jeder in eigentümlicher Weise.

Eine bloß potentielle oder fakultative Allgegenwart, wie sie die Gießener statuieren, ist ein Ungedanke, ein innerer Widerspruch. Denn was ist denn der „Gebrauch der Omnipräsenz" anders, als der actus ubique adessendi, welches doch eben nur sie selbst ist; was ist sie anders, als die Negation der Abwesenheit? Es erscheint demnach ebenso widersinnig, von einem Gebrauch derselben im Unterschied vom Besitz, als von einem Nichtgebrauch, von einer bloßen Potenz derselben d. h. von einer Gegenwart, die nicht wirklich Gegenwart wäre, zu reden: Omnipraesentia, qua talis, non admittit oppositum sc. absentiam, cum nonnisi per indistantem adessentiam definienda sit. Non intelligi potest, quid sit potentialis praesentia? Sie ist eine ruhende Eigenschaft, für welche es, an sich betrachtet, keinen Fortschritt zur Thätigkeit gibt, aber eben des=

halb auch keine Zessierung. Von der Allmacht ließe sich wenigstens denken, daß sie zessiere, von der Allgegenwart nicht. Suspension oder Retraktion des Gebrauchs wäre eben ihre Negation. (Nic. Cons. 29. 30. Tap. 466.) Ist nun diese Bestimmung in Beziehung auf Gott, auf den Logos, völlig unstatthaft, so ist sie es auch in ihrer Anwendung auf Christus, und es bleibt nichts übrig, als diesem die wirkliche Allgegenwart entweder einfach zu vindizieren oder ihm auch die majestas, die facultas derselben abzusprechen. Daran kann auch die Erniedrigung nichts ändern; denn fehlte der Menschheit Christi in irgend einem Moment diese Gegenwärtigkeit des Logos, gab es ein *πού*, wo sie ihm, dem welterfüllenden, nicht gegenwärtig war, dann war sie nicht persönlich, nicht unzertrennlich, nicht allenthalben mit ihm geeint: die gegenseitige Durchbringung der Naturen, die Kommunikation der Eigenschaften ist aufgehoben, die Einheit der Personen zerrissen: Sublata omnipraesentiae communicatione actuali, ipsa naturarum communicatio, ipsa in divinam personam assumtio tollitur. Dahin führe die Gießener Theorie: Atque hoc est illud ipsum extra Calvinisticum, cui se hactenus nostri opposuerunt. . . . Uno igitur ictu caderent omnia nostra argumenta hactenus posita et suspecta fieret tota doctrina. Tap. 424—426. 497. Nicol. Cons. 79 ff. *).

Ähnlich verhält es sich mit der Allwissenheit und Allmacht, welche zu den operativen Attributen gehören. Daß diese, als Wesensbestimmtheiten Gottes, nicht unthätig gedacht werden dürfen, versteht sich, auch nach den Gegnern, von selbst. Von einem Nichtgebrauch kann also hier ebensowenig die Rede sein als von einem Gebrauch der Allgegenwart. Eine göttliche Allwissenheit, die actu nicht alles wüßte, wäre, die Existenz der Kreaturen vorausgesetzt, ein ebenso großer Widerspruch mit sich selbst als eine omnipotentia otiosa; beides widerspräche dem Wesen der Gottheit als des absoluten Lebens und Lichtes. (Nicol. Cons. 26. 42. 82. Tap. 154). Zessieren nun beide im Logos nicht und nie, so können sie auch in dem Menschgewordenen nicht zessieren, weil es eine und dieselbe scientia und potentia ist, welche jenem von Natur, diesem kraft der Inkarnation eignet. Leugnet man dies, so folgt abermal entweder, daß dem Menschen Christus diese Eigenschaften gar nicht wirklich mitgeteilt worden seien, weil kein Besitz ohne Gebrauch, oder daß sie auch der Logos nur potentiell besessen habe, was sich soeben als irrig gezeigt hat, und was auch die Gegner nicht wollen. So voll von Ungereimtheiten sei dieser Wahn von einem Besitz ohne Gebrauch (Nic. Conc. 85. 115 Tap. 156. 571. 617).

Aber selbst abgesehen davon, zerstört er die ganze kirchliche Christo=

*) Sätze, die sich zahllose Male wiederholen.

logie. Denn wenn Christus seiner Gottheit nach Allmacht und Allwissenheit besessen und gebraucht, seiner Menschheit nach aber im Stande der Erniedrigung nicht gebraucht hat, so ist die Gemeinschaft der Thätigkeiten, welche die Folge der communio naturarum und idiomatum ist, wenigstens für dieses Stadium aufgehoben, mit der Gemeinschaft der Thätigkeiten aber auch die Einheit der Naturen und der Person selbst zerrissen: divisis operationibus ipsa quoque dividitur persona. Tap. 489. Wir haben dann statt Eines Christus zwei: einen, der als Gott allwissend und allmächtig alles regiert, und einen der als Mensch nichts oder nur wenig weiß und wirkt — das ist die Nestorische Zertrennung*). Diese Irrlehre negiert deshalb auch faktisch den anerkannten Satz, daß Christus als Mensch durch die Assumtion in das consortium Trinitatis aufgenommen, der Mitwisser der göttlichen Ratschlüsse und Gedanken, der Vermittler der weltverwaltenden göttlichen Thätigkeit sei (a. a. O. 558. 690). Sie schmälert ferner sein Erlösungswerk; denn er ist dann während des Stadiums der Erniedrigung als Mensch nicht der Offenbarer aller Schätze göttlicher Weisheit, nicht der Herzenskündiger, nicht der Weltregierer und Richter gewesen, er hat der Macht, die er zur Überwindung des Todes und Teufels bedurfte, entbehrt, die Gebete der zerstreuten Gläubigen nicht gehört noch erhört u. s. w. So verstößt sie gegen alle Momente der orthodoxen Christologie**), sie ist von dieser aus betrachtet rein unmöglich, insbesondere auch deshalb undenkbar, weil schon in den Gläubigen die Immanenz des göttlichen Geistes keine bloße (nuda) Einwohnung ist, sondern immer auch in dem menschlichen wirksam wird — wie sollte dies nicht in unendlich höherm Maße von der persönlichen Einwohnung des Logos in der Menschheit gelten? (581). Dagegen aber kann man sich nicht, wie die Gießener thun, auf das erste genus communicationis idiomatum berufen, vielmehr liegt dieser Berufung selbst schon eine irrige Ansicht von dem Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu Grunde (s. unten).

Ein dritter Punkt, auf den sich der Angriff der Tübinger noch ganz

---

*) Tapein 20. vgl. ibid. 156: Constanter negamus, Deum λόγον post incarnationem agere aut omnipotentia sua uti posse, ut non simul agat aut omnipotentiam suam exserat humana natura, personaliter τῷ λόγῳ unita, cum a) talis realissima et profundissima naturarum, proprietatum et omnium actionum sit unio, ut (juxta Form. Conc.) utraque natura agat, quod cujusque proprium est cum communicatione alterius, b) cum una saltem ac eadem, non duplex sit omnipotentia τοῦ λόγου per naturam propria, humanae vero naturae assumtae per unionem hypostaticam communicata.

**) Gegen die unio hypostatica, communio naturarum, communicatio idiomatum et operationum.

besonders richtet, ist die Unterscheidung der Gießener zwischen der praesentia intima und extima. Diese Distinktion, sowie sie von ihnen verstanden und gebraucht wird, sei nur gemacht, um den faulen Fleck ihrer Christologie zu verhüllen, eine Spitzfindigkeit und ein Widerspruch (Tap. 176. 425). Allerdings sei die Art, wie der Logos seinem Fleische immanent und gegenwärtig ist (die praesentia intima), eine andere als die, wie er den Kreaturen gegenwärtig ist, aber daraus rechtfertige sich nicht entfernt die Ablehnung der praesentia extima. Vielmehr sei diese die notwendige Konsequenz von jener. Beide verhalten sich wie Ursache und Wirkung: cui unum unitorum praesens est, eidem etiam alterum praesens est. (Nic. Consid. 17. Tap. 343.) Denn wenn das Fleisch kraft der Assumtion mit dem Logos unzertrennlich und unräumlich geeint, der Logos aber in und bei der Kreatur (ubique) gegenwärtig, freilich nicht auf lokale, doch auf reale Weise, ihr zugegen ist, so muß das angenommene Fleisch nicht nur überall ihm präsent, sondern in und mit ihm überall auch den Kreaturen gegenwärtig sein. — Es wäre doch in der That absurd zu sagen: Der Logos sei seiner Menschheit nach überall omni loco et tempore indistanter zugegen, sie aber, die Menschheit, ihm nicht überall; ist sie nicht überall da, wo er ist, so ist er eben nicht völlig, nicht an jedem Orte, in jedem Moment überall mit ihr geeint, also nicht in seiner Totalität inkarniert, nach dem Grundsatz: quocunque sensu et respectu λόγος dicatur extra carnem, eodem sensu et respectu λόγον non esse incarnatum. (343. 483. 497.) Und darin ändert der Stand der Erniedrigung durchaus nichts, weil nicht auf der nachfolgenden Erhöhung, sondern auf der beiden zu Grunde liegenden Inkarnation das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo beruht. „Hat die Gegenwart des Fleisches bei den Kreaturen auch nur Einen Moment zessiert, so hat die volle Gemeinschaft mit dem Logos unterdessen gefehlt.“ So bedroht also diese Distinktion, die ohnehin für den status controversiae keine Bedeutung hat und der kirchlichen Lehre fremd ist, sie bedroht die Gemeinschaft der Naturen, die Einheit der Person und führt uns schließlich wieder auf jenes Calvinische extra zurück, 343. 497. Vgl. 421—457. 455—457. Nic. Cons. 49, 50.

Dies sind die bedeutendsten Instanzen der Tübinger. Außerdem argumentieren sie noch mit großem Geschick aus der Halbheit der gegnerischen Lehre. Hat Christus als Mensch in einzelnen Fällen seine Allmacht bethätigt, ohne damit der Erniedrigung Einhalt zu thun, so sieht man nicht ein, warum es nicht unbeschadet derselben immer geschehen konnte, und wenn er doch während dieser Zeit zugestandenermaßen allen den Gläubigen gegenwärtig war und seine Kirche regiert hat, wie sollte er nicht zugleich das Universum allmächtig und allweise erfüllt und regiert haben, da ersteres ohne letzteres gar nicht möglich ist? Denn die Kirche ist in

der weiten Welt zerstreut, und ihre Entfaltung und Beschirmung setzt die aktuelle Herrschaft über die Mächte der Welt voraus. Auch kann ja der metaphysische Grund für beides nur derselbe sein. Gibt man also so viel zu, wie die Gießener, so hat man keinen Grund mehr, die allerfüllende Gegenwart und die allgemeine Weltregierung abzulehnen, die dem Menschgewordenen eignet. (Tap. 157. 150. 260 ff. 279. 289 ff.).

Was endlich speziell ihre Ansicht von den beiden Ständen betrifft, so trage sie ganz den Calvinischen Typus an sich. Denn eben dies sei der vornehmste Grund aller christologischen Irrtümer der Calvinisten, daß sie die Gegensätze, um die es sich hier handelt, Menschheit und Gottheit, Hoheit und Niedrigkeit, Armut und Reichtum, Allmacht und Schwäche, Allgegenwart und Beschränkung auf einem Raum, daß sie diese Gegensätze nicht in der einen und selbigen Menschennatur Christi zu vereinigen vermögen, sondern immer einen durch den andern ausgeschlossen werden lassen. Und ebenso verfahren auch die Gießener in der Lehre von den Ständen: weil Christus sich selbst erniedrigt, Schmach und Verachtung auf sich genommen hat, soll er nicht zugleich hoch und herrlich können gewesen sein u. s. w. Diese abstrakte Exklusivität geht durch die ganze Behandlungsweise hindurch. Sie hat zwar hier nicht dieselbe Tendenz, wie in der Calvinischen Christologie, führt aber schließlich zu denselben Resultaten.

Durch eine solche Unterscheidung der Stände, wie sie die Gießener lehren, so fahren die Tübinger weiter fort, werde aber auch die Identität der Person Christi selbst verletzt, denn eine Person, die den Vollbesitz der göttlichen Herrlichkeitsfülle und die Teilnahme an der Weltherrschaft mit der Erhöhung überkommen hatte, wäre eine wesentlich andere, als die, welche das alles faktisch noch nicht besaß.

Das Wahre ist vielmehr, daß beides, die Erniedrigung und die Erhöhung, der actus naturae und personae ganz wohl zusammen bestehe, nach dem altkirchlichen Axiom: Sicuti formam servi forma Dei non adimit, ita formam Dei forma servi non minuit. Tap. 145—414 ff.

Mit eben diesem Satz weisen dann die Tübinger alle die Bedenken ab, welche sich von dem irdischen Lebensstande und der natürlichen Lebensentwicklung des Erlösers aus erhoben, mit ihm glauben sie alle die Schwierigkeiten niederschlagen zu können, die in dem Gedanken einer Simultaneität des Todes und des Lebens, des Sterbens und Weltbeherrschens in derselben Person und in demselben Moment liegen (z. B. Tap. 259. 470 ff. 580 ff.). War beides nicht zusammen möglich, dann war überhaupt die Menschwerdung, aus der diese wunderbaren Gegensätze folgen, unmöglich; noch mehr, konnte hinsichtlich der Menschheit Christi Weltregierung mit Leiden und Tod nicht zusammenbestehen, dann kann sie es auch für den Logos nicht: si universalis operatio obstat passioni et

morti quoad humanitatem, obstat iisdem etiam quoad *λόγον*. Nicol. Cons. 74.

Den letzten und tiefsten Grund dieser ganzen Theorie endlich finden die Tübinger in einer ihr zu Grunde liegenden allgemeinen Ansicht über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo, die von der lutherischen Christologie weit abweicht. Die Gießener wollen das freilich nicht Wort haben, aber man dürfe nur genauer zusehen, so erkenne man leicht hinter den gleichlautenden Ausdrücken den verschiedenen Sinn. Ihre Theorie geht ganz zurück auf die bloß verbale der Reformierten, von der sie sich nur scheinbar unterscheidet: sie verleugnet die communicatio idiomatum, die wirkliche Mitteilung der Eigenschaften a natura ad naturam in persona und mit dieser schließlich die wahre Personeinheit*), ja sie muß überhaupt einen andern Begriff als den kirchlichen von der Person haben, sei es daß sie dieselbe als ein Abstractum von den beiden Naturen, oder als etwas noch besonders zu ihnen Hinzukommendes denke. Damit aber gehen dann sofort auch alle die praktischen Momente, auf denen die lutherische Lehre ruht, verloren — et fundamenta nostrae salutis conquassabuntur. Impossibile enim est, nos obedientia Christi esse redemtos, nisi ipsa quoque divina ipsius natura realissimo et verissimo appropriationis modo hic concurrat, a qua infiniti meriti dignitas unice dependet. (Rep. 418. 419.)

So viel über die Polemik der Würtemberger. Sie sind dabei ausführlich bemüht, den Konsensus der Konkordienformel und der kirchlichen Autoritäten mit ihrer Fassung nachzuweisen, wofür sie häufig dieselben Stellen anführen, wie die Gießener.

Sie stellen ihnen aber auch ihre eigene Christologie positiv entgegen, und diese Darstellung der Tübinger Schule ist um so interessanter, als sich darin die Konsequenz des Prinzips auf's energischste durch alle Momente des Dogma hindurch entwickelt. Sie zieht die letzten Resultate, die sich aus den lutherischen Grundbegriffen sowohl für die Lehre von den Ständen, als überhaupt für die von der Person ergeben, mit einer Schärfe und Sicherheit, welche auch den folgenden Dogmatikern zu kühn gewesen ist. Hier zeigt sich erst ganz, wohin die Konsequenz des Dogma drängt, hier kommt es dem Abschluß nahe.

Schon der Begriff der unio hypostatica, mit dem die Darstellung

*) Totum dogma Mentzerianum eo tendit, quod toti personae sive concreto personae ita aliquid attribui possit, ut tamen non ad utramque naturam, ad unam quidem per se, ad alteram vero per communicationem vel appropriationem realem, sed ad unam solummodo, illam videlicet, cui per se competit, illud realiter pertineat. Rep. 466. Ebd. 24 34.

anhebt, wird weit genauer und schärfer bestimmt*). Sie besteht nicht bloß darin, daß der Logos (non in nuda solum hypostasi, sed in natura sua consideratus) die menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufnimmt und damit sich zu eigen macht**), er teilt sich ihr zugleich in seiner Totalität mit. Beides zusammen sind die zwei, nur in Gedanken zu unterscheidenden Momente des Akts, der die Naturen zur Einheit Einer Person verbindet***), seine spezifische Eigentümlichkeit ist also dies: quod λόγος in unitatem personae arctissime et intime assumsit humanam naturam eamque assumendo sibi propriam fecit et se ipsum totum ei communicavit, participem divinitatis fecit, ita ut utraque natura jam habeat communem hypostasin, jamque sit ambarum naturarum intima et plenissima participatio et περιχώρησις (Rep. 16).

Hiermit ist also vor allem der genuine lutherische Begriff von der Person Christi, als des Gottmenschen, gewonnen, wornach sie selbst erst das Resultat der Einigung, und mithin nicht etwa ein Drittes über den beiden Naturen oder eine Abstraktion von ihnen, sondern eben der konkrete Bestand ihrer Einigung, die lebendige Einheit derselben ist†).

In und mit der Konstituierung der Person des Gottmenschen ist daher unmittelbar auch schon die reale Gemeinschaft der Naturen und damit jenes innerliche und gegenseitige Verhältnis zwischen dem angenommenen Fleische und dem Logos begründet, vermöge dessen dieser ebensowenig jemals und irgendwie außer und ohne das Fleisch ist, als das Fleisch außer und ohne ihn. Die Hypostase des Logos ist ja unendlich; hat sich nun diese in ihrer absoluten Totalität dem Fleische mitgeteilt und subsistiert dieses in ihr, so folgt von selbst: nec divina natura extra carnem, nec caro extra divinam naturam, und kann man also nicht sagen, der Logos sei ganz im Fleische und auch ganz außer ihm, denn beides schließt sich aus. Nur wenn beide in ihrer Totalität sich zusammen-

*) Ich benütze dabei neben Thummius: Majestas Jes. Chr. desselben Sanae de majestate Christi θεανθρώπου doctrinae Repetitio 1624, die letzte bedeutende Schrift in diesem Streite, die also der Zeit nach der sächsischen Decisio nachfolgt. Obwohl zunächst gegen den Jesuiten Lechner gerichtet, ist doch diese Repetitio gegen die Gießener geschrieben und faßt dabei alle streitigen Punkte auf's schärfste zusammen.

**) Die Anhypostasie, näher die Enhypostasie der menschlichen Natur ist dabei als selbstverständlich vorausgesetzt. Rep. 13.

***) Er distinguiert auch so: Carnis conceptio, conceptae assumtio, assumtae unitio.

†) Persona Christi est neque tertium quid praeter naturas suas personaliter unitas, neque a duabus naturis methaphysice quippiam abstractum, sed eaedem illae ambae naturae. Rep. 411. 429.

schließen und auf jedem Punkte ihres Einsgewordenseins sich auf's innigste und unmittelbarste gegenwärtig sind, besteht eine wahre persönliche Einheit zwischen ihnen (Maj. 16 ff.).

Aus dieser innigen und gegenseitigen Gemeinschaft der Naturen ergibt sich sofort die reale und vollständige Mitteilung der Eigenschaften in der Person*), und diese Mitteilung muß notwendig als eine gegenseitige bestimmt werden (mutua et reciproca)**). Es reicht nicht aus, nur eine Übertragung göttlicher Idiome an die Menschheit zu statuieren, die Personeinheit, wie sie durch die unio gesetzt ist, fordert ebensosehr eine Aneignung des Menschlichen von Seiten des Göttlichen. Die Konkordienformel hat dieses Moment zwar angedeutet, aber in der Ausführung, in dem dreifachen genus communicationis idiomatum sei es nicht zu seinem Recht gekommen. Man müsse zu dem ersten genus der Konkordienformel noch ein zweites hinzufügen, das diesen Mangel ergänzt: eine *ἰδιοποίησις* oder *οἰκείωσις*; dann erst finde der Gedanke, der der lutherischen Christologie zu Grunde liegt, seine vollständige Durchführung. Sie zählen also vier genera und zwar so, daß sie dieses zweite geradezu voranstellen, und was man sonst als erstes bezeichnet an's Ende setzen. Mit dieser Bestimmung führen sie das Dogma um einen bedeutenden Schritt weiter, oder vielmehr, sie kehren über Brenz und Chemnitz zu Luther zurück, und holen die von diesem bereits so energisch geltend gemachte, seitdem aber zurückgestellte Seite wieder nach — ein Schritt, den die Grundanschauung notwendig fordert, eine wahre Bereicherung der Christologie.

Dieses erste (sonst zweite) genus der Idiomenkommunikation besteht nun näher darin, daß sich die Gottheit alles, was dem Menschlichen vermöge seiner Natur eignet, die Zustände, Beschränktheiten, Schwachheiten, Leiden desselben, vollständig und wirklich aneignet — vere et realiter sibi appropriat, attribuit (Rep. 23; Maj. 117 *οἰκείωσις, ἰδιοποιΐα*). Es führt das Menschliche so tief in das Bewußtsein, Wollen und Leben des Göttlichen ein, daß man nicht nur sagen kann, der Sohn Gottes hat gelitten, sondern mit Luther, „Gott hat gelitten, Gott ist gestorben", ja sogar: divinitas *τοῦ λόγου* in assumta sibique realiter appropriata

---

*) Die Mitteilung geschieht nicht an die Person, wie die Gießener fälschlich lehren: persona non est subjectum cui fit communicatio, sed causa communicationis et terminus in quo fit communicatio. — Communicatio est — inter ipsas naturas in persona Rep. 406. 410.

**) Communicatio idiomatum est, qua alterius naturae propria, actiones et passiones attribuuntur toti personae i. e. utrique naturae, ita ut vere et realiter praedicentur de una natura per proprietatem, de altera vero natura per communicationem realem. Vgl. de Maj. 47. Repet. 401 ff.

carne vere est passa, crucifixa, mortua; freilich mit der Restriktion, daß die Gottheit nicht an und in sich selbst, d. h. in abstracto, gelitten habe, denn sie ist und bleibt ἀπαθής, aber doch auch nicht so, als ob das Leiden ausschließlich auf die Seite der Menschheit falle, sondern es eignet der ganzen Person nach beiden Naturen, der menschlichen vermöge der Eigentümlichkeit ihres Wesens, der göttlichen vermöge der realen Aneignung desselben, wie ja auch die Seele gewissermaßen mit dem Leibe leidet, obwohl sie selbst den körperlichen Schmerz nicht fühlt. Solche Aneignung hat ihre Bedeutung insbesondere darin, daß sich erst daraus die welterlösende Kraft des Leidens und Sterbens Christi erklärt, welche eben darauf beruht, daß beides ein göttlich-menschliches ist, z. B. Gal. 4, 4. Röm. 8, 32. 2. Kor. 5, 19. 1. Kor. 5, 8. Maj. 125. 145. Rep. 23—38. An der richtigen Fassung und Hervorhebung dieses ersten Genus liegt daher alles.

Das zweite genus (μετάδοσις) sagt aus die reale Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die assumierte Menschheit, näher die Allgegenwart, Allweisheit, Allmacht, Lebenskraft, Majestät, und wird von den Tübingern auf die gewöhnliche Weise ausgeführt (Maj. 149. 163). Nur das heben sie dabei mit besonderem Nachdruck hervor, daß diese Mitteilung schon mit dem ersten Moment der Konzeption in absoluter Vollständigkeit und voller Aktualität eingetreten sei. Von diesem Moment an besitzt Christus auch als Mensch die ganze Fülle der Gottesherrlichkeit, von diesem Moment an hat er daher auch dem Fleische nach kraft jener ihm mitgeteilten Allgegenwart propinquitate substantiali Himmel und Erde erfüllt, in seiner Weisheit auch als Mensch alle Geheimnisse Gottes, alle Gedanken menschlicher Herzen, überhaupt alle Dinge auf göttliche, unwandelbare Weise gewußt, in seiner Allmacht nicht nur die Kirche, sondern das ganze Universum aktuell regiert. Der Unterschied der Stände, die Verschiedenheit der Thätigkeiten kommt dabei gar nicht in Betracht, weil die Mitteilung der göttlichen Idiome lediglich auf unio hypostatica beruht, mithin jenen Unterschieden schon vorausgeht. Sie ist in ihrer vollen Aktualität non tantum quoad possessionem, sed etiam quoad usurpationem das Gleiche, was durch das ganze Leben des Gottmenschen hindurchgeht, was ununterbrochen am Kreuze und im Grabe, auf Erden und im Himmel statthat; und sie kann in keinem Momente zessieren oder auch nur zur bloßen Potentialität sich herabsetzen, wenn anders die Einheit der Person nicht zerrissen werden soll*). Auch sie empfängt ihre volle Bedeutung aus dem notwendigen Zusammenhange mit dem Werk der Erlösung (Rep. 129. 135). Sofern sie nun unmittelbar mit der Menschwerdung eintritt, ist diese selbst schon als ὑπερύψωσις zu bezeich-

*) Alles wie bei Brenz.

nen; vgl. Ps. 2. Ps. 110. Joh. 1, 14. 17, 5. Eph. 1, 20. 21; selbst Phil. 2, 9 gehört hieher (vgl. Rep. 69. 73 ff.)

Das Bedenken, welches man gegen die Allgegenwart der Menschheit Christi von der natürlichen Beschränktheit des Leibes hernimmt, wird auch hier wieder, wie von Luther und Brenz, beseitigt durch die Berufung auf jene illokale Gegenwart des Logos, vor dem die ganze Welt nur wie ein Stäublein oder wie ein Thautropfen ist, an ihr partizipiert das Fleisch, weil an ihm; in ihm subsistierend ist es unbeschadet seiner natürlichen Endlichkeit allen Kreaturen auf räumliche Weise gegenwärtig, und verhält sich alles zu ihm — wie weit auch lokal von ihm entfernt — wie ein Punkt oder Atom; man kann ebensowohl sagen, daß es alles in sich beschließt, als daß alles von ihm beschlossen wird (Rep. 72. Maj. 172 ff.). Schriftstellen: Joh. 3, 13. Matth. 18, 20. Dies ist der actus personalis im Unterschied von dem actus naturalis.

Ebenso verhält es sich mit der Allwissenheit und Allweisheit. Christi natürliches Wissen war ein endliches und als solches ein beschränktes, es entwickelte sich, indem es sich immer tiefer in das göttliche hineinbildete, aber neben diesem successiven, in einzelnen Akten sich bewegenden besaß er kraft der communicatio idiomatum ein göttlich-menschliches, vermöge dessen er von dem Moment der Konzeption an alles völlig und wirklich auf absolute Weise wußte: Hominem Christum infinitam suam sapientiam, assumtionis beneficio acceptam, a primo conceptionis puncto semper exercuisse i. e. omnia et singula actu personae, statu exinanitionis non obstante, scivisse (Tap. 540 ff. 578 ff.). Wo also die Schrift von einem Wachstum Christi an Weisheit redet, da ist es entweder nur von dem ersteren, also von dem actus naturae, oder von der Manifestation des letzteren nach außen hin, etwa in dem prophetischen Amte, zu verstehen — denn wie sollte die absolute Weisheit in sich selbst wachsen (583)? — Und dasselbe gilt von den Stellen, die ein Nichtwissen des Erlösers aussagen *). Wollte man daraus auf einen Mangel des persönlichen Wissens schließen, so würde man entweder die vorausgesetzte communicatio idiomatum zerstören und die Einheit wie der Thätigkeiten so der Person zerreißen, oder aber dem Logos selbst die Allwissenheit absprechen, die ihm die Schrift Jes. 11, 1. Joh. 3, 35. 5, 27. Joh. 2, 24. 25. 16, 29. Matth. 11, 27. Kol. 2, 3 gibt (556. 557). Auch bedurfte er derselben notwendig zu seinem königlichen Amte, zu dem Richteramt und

*) Hier ist der schwächste Punkt der Tübinger. In der Stelle Luk. 2, 40. 52 soll das πληρούμενον σοφίας den Gegensatz gegen das natürliche Wachstum aussagen; und bei Mark. 13, 32 sind sie sehr geneigt, die Worte: neque filius für eine Interpolation zu halten. — Auf die Schwierigkeit, wie denn beides zusammenbestehen könne, wird nicht eingegangen.

Weltregiment, das er schon mit der Menschwerdung überkommen hatte; und wie sollte er denn unser Erlöser sein, wenn ihm nicht das Mysterium der Trinität, in deren Konsortium er doch aufgenommen war, und alle Tiefen göttlicher Gedanken und Ratschlüsse aufgeschlossen vorlagen (558. 569)?

Bei der aktuellen Allmacht trat nun freilich dem System eine noch härtere Schwierigkeit entgegen. Wie konnte Christus auch im Tode auch im Grabe die Welt regieren? Corpus animae expers regere cuncta non potuit (Sciagr. 273). Aber auch diese Instanz löst sich von den Prämissen aus. Zunächst nämlich ist zu bedenken, daß auch der Tod die persönliche Einheit nicht aufgehoben hat. Das Band zwischen dem Logos und der Menschheit konnte vermöge der unio personalis nicht brechen, und das der Seele zum Leibe wurde nur gelöst (solutio), nicht völlig zerrissen; denn Hölle und Paradies sind nicht sowohl lokal geschiedene Örtlichkeiten, als vielmehr Zuständlichkeiten. So blieb der Gottmensch selbst im triduum des Todeszustandes eine unzertrennte Person, war während dieser Zeit, obwohl im Grabe, dennoch allen Kreaturen gegenwärtig, — wenn aber das, dann konnte er nicht nur die Welt regieren*), sondern hat sie auch aktuell regiert. Tap. 468. 539. 828).

Auch das dritte genus, das sogenannte *ἀποτελεσματικόν*, bei dem es sich um die Gemeinschaft der Thätigkeit in dem Erlösungswerke handelt, stellen die Tübinger in der üblichen Weise nach dem alten Grundsatz dar, daß da die Person in, cum, per et secundum utramque naturam handle. Auf's strengste führen sie ihn durch. Es ist, sagen sie, unum agens principale: die Person des Gottmenschen; zwei wirkende Prinzipien: die göttliche und die menschliche Natur, jede mit ihren Thätigkeiten, in jener unzertrennlich geeint; aber Ein gemeinsames Werk als das Resultat des Zusammenwirkens beider: unum commune opus, una actio, volitio, intellectio u. s. w. Dabei setzen sie dann näher auseinander wie jede Verletzung dieses Kanons, jede Vorstellung, als könnte die eine Natur auch nur einen Moment quieszieren, während die andere wirke, und umgewandt, als wirke die eine irgendwo ohne die andere — eine völlige Zerstörung der Personeinheit zur Folge habe.

Das alles aber gilt selbstverständlich von dem Moment der Konzeption an durch die beiden Stände hindurch und von sämmtlichen Thätigkeiten des dreifachen Amtes Christi, Rep. 123—135); es ist das mit der Menschwerdung fertig gesetzte, alles umschließende und bestimmende Grundverhältnis.

---

*) Rep. 141. In ipsa etiam naturali morte Christi vixit nihilominus ipsius anima non tantum personaliter, verum etiam naturaliter (denn er starb frei). Potuit igitur in regimine, licet naturaliter soluta a corpore, nihilominus intellectu et voluntate concurrere.

Eben hier tritt nun die Lehre von der Erniedrigung und Entäußerung ein.

Kaum sollte man mehr eine Stelle für sie erwarten. Denn nachdem die Menschwerdung selbst schon als Erhöhung der menschlichen Natur bestimmt und diese von vorn herein in den Vollbesitz und Vollgebrauch der göttlichen Idiome gesetzt war, schien weiter nichts übrig zu bleiben, als die Annahme einer zeitweiligen Verhüllung jener Herrlichkeit vor den Augen der Menschen, einer bloßen κρύψις et occultatio, wie wir ihr bei Brenz begegneten. In der That dachten die Tübinger, wie mir scheint, anfangs nur an eine solche. Aber der doketische Schein, der von da aus die irdisch=menschliche Lebensgestalt und Lebensentwicklung des Erlösers bedrohte, drängte ihnen doch alsbald die Notwendigkeit auf, weiter zu gehen, und so sehen wir sie denn innerhalb der Lehre von den Ämtern den Raum für eine tiefere Entäußerung Christi suchen. Sie setzen sie in das hohepriesterliche Amt. Während nämlich Christus als Gottmensch in seinem königlichen Amte Kirche und Welt nach außen regiert, zieht er hier (quâ sacerdos) den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit nach innen hin für seinen Person zurück, so weit es der Zweck der Erlösung fordert, um Armut, Schmerz, Leiden, Tod erfahren zu können. (Maj. 97; ebenso, nur weniger ausgeführt Luk. Osiander; vgl. die Auszüge in der Defensio 207 ff.)

Die umfassendste Bezeichnung dafür ist humiliatio. Sie begreift nach Thummius*) folgende Momente in sich: 1) Die reale Entäußerung (exinanitio) oder reflexive Zurückziehung des Gebrauchs der göttlichen Majestät, soweit er die Ausführung der Erlösung verhindern konnte; 2) die freie Verzichtleistung auf die habituellen Gaben und Vorzüge, mit denen seine menschliche Natur als solche geziert war, auf die höhere Weisheit des Geistes, in der er schon von Jugend an hätte glänzen, auf die Unsterblichkeit und Geistlichkeit des Leibes, womit er von vorn herein hätte bekleidet sein können; 3) die Annahme der Knechtsgestalt d. h. teils derjenigen Bestimmtheiten, welche der menschlichen Art überhaupt in dem irdischen Lebensstande eignen und auch schon im Stande der Integrität eigneten, wie z. B. empfangen und geboren werden, essen, trinken, schlafen, zeiträumliche Beschränkung, geistleibliche Entwicklung, kurz alles, was zum Begriff der noch nicht verklärten Menschheit gehört (similitudo hominum, habitus humanus, conversatio vulgaris et humana = actus naturae)**); teils derjenigen Beschränktheiten und Schwachheiten, die der menschlichen Natur erst infolge des Falls erwuchsen, als Armut, Hunger, Durst, Trauer, Schmerz, Unrechtleiden (malum poenae), teils endlich

---

*) Tapeinos. 208 ff.

**) Also ganz dieselbe Anschauung wie bei Brenz.

die eigentlichen Akte der Knechtsgestalt, vermöge deren er denen, die die gleiche Schwachheit mit ihm teilen, auch sogar noch dienstbar ward; 4) die Leistung des aktiven und passiven Gehorsams bis zum Tode und 5) die Verhüllung des Gebrauchs der göttliche Herrlichkeit, die er gleichzeitig in seinem königlichen Amte aktuell bethätigte, der Kirchen= und Welt= regierung (occultatio). Alles nach Phil. 2, 6 und 7. Der Komplex dieser Momente bildet die Erniedrigung; Tap. 233, 336 ff; das erste derselben speziell die exinanitio. Sie beschränkt sich genau auf den bezeichneten Zweck; dieser fordert aber nur die Retraktion der Herrlichkeit und insonderheit der Allmacht, ohne welche allerdings Schmach und Leiden unmöglich war, nicht auch der Allgegenwart und Allwissenheit (Tap. 228. Rep. 230) *) — und zwar eine reflexive Retraktion, die bloß der Person des Erlösers gilt (retractio reflexiva), eine Zessierung oder Intermission des Gebrauchs gegenüber den Feinden und der auf ihn eindringenden Todesmacht des Argen: hoc modo Christus semetipsum destituit secundum humanam naturam reflexo divinae majestatis usu, während er zugleich verborgener Weise Himmel und Erde erfüllte und regierte (Tap. 219). Die weitern Punkte der Erniedrigung ruhen dann alle auf diesem ersten.

Ihr Subjekt aber — und in dieser Bestimmung erreicht die Konsequenz der Tübinger ihren Höhepunkt — ihr Subjekt ist der ganze Christus, tota persona, der Eine Gottmensch nach beiden Naturen; denn wie die letzteren Momente derselben, die abdicatio donorum habitualium u. s. w., welche zunächst auf der menschlichen Seite liegen, nicht ohne Teilnahme des Logos zu Stande kommen konnten, so auch das erstere, die exinanitio, welche zunächst ein Akt des Logos ist, nicht ohne die assumierte menschliche Natur. Die Retraktion ist eine beiden gemeinsame That, ein gemeinsamer Akt beider Naturen: soweit und sofern der Logos sich selbst beschränkt, beschränkt sich auch die assumierte Menschheit und umgewandt (retractio debet esse indivisa, ut scilicet retrahente λόγῳ retrahat etiam humana natura et vicissim 221) **). Sie so zu fassen, fordert die Konsequenz der persönlichen Einheit, insbesondere der Kanon: quod omnia opera in Christo sunt indivisa (Tap. 221. 230. 249. 250. Rep. 119). Wir haben also hier eine freie Selbstbeschränkung des Gottmenschen, mithin in ihr eine Selbstbeschränkung des Göttlichen, wenn auch nur in sehr beschränktem Maaße und auf ein einzelnes Gebiet der Er=

*) Bei denen ohnehin eine Suspension des usus reflexus gar nicht möglich, aber auch für das hohepriesterliche Amt nicht notwendig war.

**) Vgl. Repet. 120. Tota persona divinam suam majestatem retraxit. — Ganz anders die retractio des Chemnitz!

lösungsthätigkeit. Ausdrücklich wird diese Seite hervorgehoben: λόγος in assumta carne se exinanivit, λόγος retraxit suam divinam operationem, λόγος per ἰδιοποιΐαν fuit exinanitus realissime . . . se ipsum divina sua operatione destituit *) und ebenso nachdrücklich wird die Gießener Fassung, die von einer solchen Mitbeteiligung des Göttlichen nichts wissen will, getadelt (Def. 98). Die Konsequenz des Prinzips drängt unaufhaltsam zu dieser Bestimmung hin.

Sie enthält aber noch ein weiteres. Ist die Erniedrigung eine That der ganzen Person Christi, so setzt sie die Inkarnation und die von ihr unzertrennliche Erhöhung der menschlichen Natur zur Rechten Gottes schon voraus; jene wäre ohne diese gar nicht möglich. Der Zeit nach fallen beide zusammen, dem Begriff, der innern Ordnung nach ist letztere das prius (230. Maj. II. 11) — und so begegnet uns hier wieder dieselbe Distinktion, die wir auch bei den Gießenern fanden. Wie die Tübinger darauf kommen, erkennt man leicht. Sie haben erst die Person Christi von der communicatio idiomatum aus, gleichsam in ihrer ganzen idealen Herrlichkeit, fertig konstruiert; nun, da es sich um ihre geschichtliche Wirklichkeit handelt, müssen sie wieder abbrechen, und indem sie dafür einen Anfangspunkt suchen, bis auf den Anfang seines Dasein zurückgehen; damit gewinnen sie also zwei Anfangspunkte, die aber der Zeit nach zusammenfallen. So erklärt es sich, daß sie die conceptio bald mit der Menschwerdung identifizieren, bald als das erste Stadium der Erniedrigung bezeichnen.

Ihr Gegenbild ist die (geschichtliche) Erhöhung. Was es um diese sei, ergibt sich aus dem bisherigen von selbst. Sie hebt die Schranken auf, welche die Erniedrigung der Person Christi gesetzt hat, und erstattet, was sie ihr entzogen hat. Daher die Definition: exaltatio est idiomatum communicatorum plenaria absolute totalis et gloriosa usurpatio. Maj. 33. Aber in dieser allgemeinen Definition liegt implizite eine ganze Reihe von Momenten. Zuerst und vor allem die Zurücknahme jenes reflexen Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit, deren sich Christus behufs des hohenpriesterlichen Amtes begeben hat (traductio in usum gloriae divinae reflexum); jetzt wendet er sie auch für sich, für seine Person (pro semet ipso), zu seiner eigenen Verherrlichung an. Dies besagt die Stelle Joh. 17, 5, welche auch die Würtemberger Theologen de totali majestatis usurpatione erklären (Rep. 120. 231). Daraus folgt denn unmittelbar die Aufhebung der Schmach und aller der unter der Knechtsgestalt zusammenbegriffenen Schranken und Schwachheiten (depositio formae servilis), ferner die Annahme (?) jener edlen habituel-

---

**) Tapein. 96; auch Luk. Osiander hebt es hervor, daß Gott in Christo seine Majestät zurückgezogen habe.

len Gaben und Vorzüge, in deren Schmuck gekleidet die menschliche Natur Christi schon von vorn herein hätte auftreten können, endlich die volle Manifestation des bisher verhüllten Herrlichkeitsgebrauchs in dem königlichen Amte, insbesondere in der Weltregierung. Indem die Hülle fällt, strahlt der Glanz der Sonne hell und voll hervor. Die Majestät wird jetzt auch nach außen sichtbar, durch die Thatsache der Auferstehung, durch die sichtbare Auffahrt in den Himmel, insbesondere durch das Zeugnis des Evangeliums, durch dessen Lauf und Sieg in der Welt wird es der Welt offenbar, daß Christus als Haupt seiner Kirche allmächtig, allweise, allgegenwärtig regiere (Tap. 251. Ref. 250. 260). Der Komplex dieser Momente ist diejenige Erhöhung, welche das Apostolische Symbolum (Art. II.) meint, und von welcher die Schrift Joh. 17, 5. Mark. 16, 19. Akt. 2, 33. Eph. 1, 20. Phil. 2, 9 u. 10 redet; sie gibt der Menschheit Christi im wesentlichen nichts, was sie nicht schon mit der Menschwerdung (welche ja selbst als Erhöhung, ja als superexaltatio bezeichnet wird) empfangen hätte, sie bringt ihr keinen Zuwachs an Herrlichkeitsbesitz, sie geht überhaupt nicht das Wesen des Gottmenschen an, sondern ist nur die volle Erscheinung der Existenz und Wirkungsform, zu welcher die reale Möglichkeit schon mit der Inkarnation gegeben war, deren Eintritt aber die Erniedrigung zum Zweck der Erlösung gleichsam zurückgedrängt hat*). Sie läßt sich deshalb auch nicht sowohl als Lohn bezeichnen — Christus hat ja mit der Menschwerdung schon das volle Recht auf den Zustand der vollen Glorie empfangen — vielmehr als Folge oder Frucht der Erniedrigung, wie denn das διά in den einschlägigen Schriftstellen nur konsekutive Bedeutung habe (non causaliter, sed eventualiter, Maj. II. 36). Das subjectum quo der Erhöhung ist selbstverständlich die menschliche Natur (Maj. 34), wie bei der Erniedrigung, nur wäre bezüglich des ersten Moments, der Zurücknahme der reflexiven Retraktion, konsequenter Weise auch hier der Logos zu nennen, was auch wenigstens einigemale ausdrücklich anerkannt wird (Tap. 536. Rep. 120 ff.); das subjectum quod gleichfalls wie dort: der ganze Christus, der Eine Gottmensch, mithin sie selbst, die Erhöhung, eine That nicht nur der göttlichen, sondern eine Mitselbstthat der menschlichen Natur. Dies fordert notwendig die Konsequenz des Systems.

Wir ersehen aus diesen Bestimmungen, mit welchem Rechte die Tübinger von einer realen Erniedrigung und Erhöhung reden können**). Die Erniedrigung ist es wirklich erst, die der Menschheit Christi ihre geschicht-

*) Sonst scheute man den Ausdruck nach dem Grundsatz: divina natura exaltari non potuit.

**) Daher sie sich ausdrücklich gegen eine nuda occultatio, die ihnen die Gießener vorwerfen, verwahren.

liche Bestimmtheit, ihre irdischleibliche Wirklichkeit gegeben hat; abgesehen von ihr wäre die Menschwerdung die sofortige Erhebung der Menschheit in einen Zustand der Freiheit und Vollendung, wie wir ihn erst am Schluß der Geschichte erwarten — wird doch selbst die Gleichheit mit dem Urstande zur Erniedrigung mitgerechnet *). Sie macht also Christum zu diesem Menschen, als welcher er geschichtlich in der Welt erschien, eine menschliche Geschichte durchleben, leiden und sterben konnte.

Mit der Erhöhung tritt dann die volle Herrlichkeitsgestalt hervor, zu welcher zwar mit der Menschwerdung schon die Möglichkeit gegeben ist, die aber noch nicht nach allen Seiten wirklich geworden war — denn auch die Tübinger lassen die Menschwerdung nicht zeitlich, sondern nur ideell der Entäußerung vorangehen; — es kommt also jetzt zur Aufhebung der irdischen Schranken, zur geistleiblichen Verklärung. Alle die habituellen Gaben, zu denen die Menschheit Christi organisiert war, brechen zur vollen Blüte hervor, der Seele erschließt sich die höchstmögliche kreatürliche Erkenntnis, der Leib wird vergeistigt, frei, unsterblich, ohne deshalb seine kreatürliche Bestimmtheit zu verlieren. So stellt sich das Verhältnis aus dem Gesichtspunkt beider Stände dar.

Aber zugleich mit beiden, und schon von dem Momente der Konzeption an, geht neben dieser natürlich-menschlichen Seins- und Lebensform jene höhere göttlich-menschliche Seinsweise einher. Die Menschheit ist kraft der unio hypostatica zur Rechten Gottes erhoben, kraft der communicatio idiomatum der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart teilhaftig und bethätigt diese ihr inhärierenden Eigenschaften aktuell in dem königlichen Amt. Hier besitzt sie also nicht nur alles das, dessen sie sich zum Behuf des hohenpriesterlichen Amts entäußert hat, sondern selbst mehr, als sie durch die (geschichtliche) Erhöhung überkommt: die volle gottmenschliche Herrlichkeit — non tantum quoad possessionem, sed etiam quoad usurpationem (Rep. 79. 93. 109) **). Diese personelle Majestät steht also nicht etwa wie eine bloße Idee über dem geschichtlichen und als solchen wechselnden Verlauf des Lebens Christi, sie ist die andere, sich gleichbleibende Seite desselben, ebenso real als jene, beides in der einen und selben Person (Christus ist zugleich gloriosus und humilis). Durch die ganze Repetitio hindurch macht Thummius die äußerste Anstrengung, das Zusammenbestehen beider Lebensformen des Gottmenschen nachzuweisen und ihre Vereinbarung zu rechtfertigen; dahin drängt ihn das Bestreben, die volle, persönliche Einheit des Göttlichen

*) Also auch hier wieder dieselbe Anschauung von dem an sich seienden Wesen der Menschheit, wie bei Brenz.

**) A. a. O. 208 ff. Eben dies ist jenes Sitzen zur Rechten Gottes, das schon mit der Menschwerdung eintrat.

und Menschlichen festzuhalten, welche die Gießener Fassung gefährdet — aber eben damit hat er jenen Dualismus, den schon Luther in die Person hineintrug, nur desto schärfer ausgebildet.

Auf welcher Seite liegt nun das Richtige?

Die Tübinger haben offenbar für sich die Konsequenz des Systems das strenge Festhalten an dem Begriff der persönlichen Einheit, insbesondere die energische Durchführung des ächt lutherischen Gedankens von der realen tiefinnigen, unzertrennlichen Gemeinschaft der Naturen und der Thätigkeiten in Christo. Das ist ihre Stärke. Und darinnen geben ihnen auch die Gießener insofern Recht, als sie selbst wenigstens den Schein einer Abweichung von diesen Prinzipien meiden wollen, während freilich ihre eigene Theorie an einer Reihe von Halbheiten und Inkonsequenzen leidet. Was ihnen in dieser Hinsicht von den Gegnern vorgehalten wird (vgl. oben insbes. S. 591), ist so schlagend, daß es sich nicht widerlegen läßt.

Dagegen haben die Gießener mit ihrer Lehre von der Entäußerung ebenso unbestreitbar das geschichtliche Lebensbild Christi für sich. Die Wahrheit seines menschlich-natürlichen Lebens, die Realität der Erlösungsthaten, der von der Schrift so stark betonte Unterschied der Stände kommt hier zu seinem Rechte, und zwar mit solcher Evidenz, daß die gesammte nachfolgende Theologie selbst da, wo sie mit der Ausführung nicht einverstanden war, doch auf ihre Seite getreten ist. Dieser Zug, bereits von Chemnitz angebahnt, war so mächtig geworden, daß er sich durch keine Dialektik des Systems beschwichtigen ließ.

Wir finden also auf beiden Seiten ein bedeutendes Moment der Wahrheit: die einen streiten für die volle, reale und unzertrennliche Einheit der Person, die andern für die Realität ihrer geschichtlichen Erscheinung und Selbstbezeugung, aber jede dieser Richtungen gerät, indem sie das von ihr vertretene berechtigte Moment geltend macht, bis zur Negation des auf der andern Seite liegenden, nicht minder berechtigten; beide erkaufen ihre Resultate mit Verletzung der entgegenstehenden Wahrheit.

Die Gießener gefährden, indem sie den göttlichen Logos ohne Mitbeteiligung der menschlichen Natur die Welt erfüllen und regieren lassen, die durchgängige lebendige Einheit der Person, sie geben faktisch den unveräußerlichen Kanon: nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον und damit den eigentlichen Grundgedanken der lutherischen Christologie auf. Freilich wollen sie das nicht, aber sie werden, nachdem sie einmal an einem Punkte eine Trennung der Thätigkeiten zugelassen haben, unaufhaltsam dahingetrieben: divisis operibus dividitur persona.

Die Tübinger haben das schlagend dargethan; von jedem Moment des Dogma aus weisen sie ihnen die Verletzung der alten christologischen

Prinzipien nach. Und dagegen helfen auch die Vorkehrungen, welche jene treffen, die Unterscheidungen zwischen Besitz und Gebrauch, zwischen praesentia intima und extima wenig oder nichts. Denn so, wie sie hier auftreten, sind sie nichts als ein mißlungener Versuch, das Prinzip zu retten, eine haltungslose Inkonsequenz. Auch das hat sich an der ganzen Kontroverse herausgestellt. Die folgenden Theologen ließen es sich, wenigstens teilweise, zur Warnung dienen.

Umgewandt gefährden die Tübinger mit ihrer bloßen κρύψις die Realität des geschichtlichen Lebens Jesu: indem sie ihn während der Erniedrigung auch als Mensch von der mitgeteilten göttlichen Herrlichkeit unbeschränkten und aktuellen Gebrauch machen lassen, verbreiten sie über die Thatsachen seines irdischen Lebens einen doketischen Schein, und heben den schriftgemäßen Unterschied beider Stände faktisch auf oder setzen ihn doch zu einem bloß subjektiven herab *). Der Nachweis dieses Mangels ist die Stärke der Gießener, und es ist billig, daß wir sie nun hier selbst zum Worte kommen lassen mit ihrer Antikritik. Sie sagen: Hat Christus von dem ersten Moment der Konzeption an seine Allmacht und Allgegenwart in universeller und unausgesetzter Weise bethätigt, so konnte er nicht im Mutterschoße empfangen und getragen werden, nicht unter die Engel erniedrigt, nicht seinen Eltern unterthan, nicht vom Teufel versucht werden, nicht unserer Armut und Schwachheit teilhaftig sein, nicht gefangen, gekreuzigt, getötet werden (Sciagr. 269. 270. Def. 40 ff.); sie sagen: War die Menschwerdung auch schon die volle Erhöhung der menschlichen Natur, und was uns als Nichtgebrauch der Herrlichkeit erscheint, nur Verhüllung, so verwandelt sich Christi ganzes Erdenleben in eine Reihe von bloßen Scheinakten (haec phrasis . . . . pariet nobis meras simulationes et dissimulationes per totum tempus exinanitionis). Und was wird denn so aus der Thatsache der Auferstehung und Erhöhung? Si in ipsa unione Christus ut homo ad coelum ascendit et ad dextram Dei consedit et divinam majestatem semper et ubique et universaliter etiam in media exinanitione usurpavit, sed tamen occulte, quod vos affirmatis: praeter spectaculum externum nihil supererit in historia ascensionis Christi et exaltationis. (Def. 41. 42)**)

---

*) Ich will nicht sagen, daß die Unterscheidung zwischen potentia und actus überhaupt verwerflich sei; aber sie muß auf andere Weise geltend gemacht werden. Bezüglich der Allgegenwart und Allwissenheit taugt sie nichts.

**) Vergl. ebendaselbst P. VII. die ausführlichen Stellen S. 350: „Wer nun sagt, daß Christus als Mensch im Stand der Erniedrigung alles gegenwärtig im Himmel und auf Erden regiert habe, der hebt auf den Unterschied dieser beiden Stände, exinanitionis et exaltationis, er wende auch vor, was er immer wolle. Und so wenig man jetzo im Stand der Erhöhung von Christo als Menschen sagen kann, daß er in seiner eigenen Person Armut, Hunger und Durst leiden, von seinen

Sie sagen: Eine Allgegenwart des natürlichen Leibes hebt die Endlichkeit und Räumlichkeit desselben, ein Vollgebrauch der Herrlichkeit hebt die Wahrheit aller Thatsachen des irdischen Lebens Jesu, insonderheit seines Todes, auf. Negatur veritas mortis, qua negata negatur etiam veritas nostrae redemptionis (Sciagr. 273. 329. Def. 320).

Und dagegen schütze auch die Annahme einer Entäußerung lediglich für das hohepriesterliche Amt nicht im mindesten. Denn diese Beschränkung sei wider die Schrift, Phil. 2, 6, wider den Konsensus der Orthodoxie, eine unerhörte Neuerung, die überdies die eben bezeichneten Übelstände nur schlecht verhülle. Denn besteht neben der Beschränkung im hohenpriesterlichen die Unbeschränktheit im königlichen Amte fort, so bleibt doch zunächst die Thatsache der Erhöhung ein bloßer Schein, weil sie nichts ist als eine Manifestation der schon vorhandenen Majestät vor den Augen der Menschen; — wenn aber die Erhöhung, dann ist offenbar auch die Erniedrigung, welche jener vorangeht, ein bloßer Schein: Si (vere) exaltatus non est, nec dici poterit evacuatus, und umgewandt Def. 99. 211 ff. 205. 208: Modus regnandi occultus tollit ipsam exinanitionem. Hat er verborgener Weise die Welt regiert, während er die Knechtsgestalt nach außen hin zur Schau trug, so haben wir das Marcionitische spectaculum simulatae servitutis (205); dieses unnatürliche Nebeneinander in den beiden Ämtern, diese Vorstellung von einer menschlichen Natur, welche zur selben Zeit zugleich soll das Universum allgegenwärtig erfüllt und in lokaler Beschränktheit auf Erden soll gewandelt, zugleich geherrscht und gelitten haben, zugleich soll lebendig und tot gewesen sein: sie hebt sich immer wieder in sich selber auf; denn beides kann doch unmöglich zusammen bestehen. War der Leib lebendig, so war er eben nicht tot, und umgewandt, ein toter Leib lebt und regiert eben

Feinden in's Elend gejagt und getötet werden könne: so wenig kann man auch sagen nach der Schrift, daß er im Stande der Erniedrigung zur Rechten der Kraft Gottes gesessen und alles allgegenwärtig regiert habe im Himmel und auf Erden. Matth. 26. V. 64 Marci 14. V. 62. c. 16. V. 19. Luk. 22. V. 69. Summa, die allgegenwärtige Regierung Himmels und der Erden gehört eigentlich zu der Erhöhung und nicht zu der Erniedrigung, wie die Zeugnisse der Schrift unwidersprechlich befestigen. . . Sollte Christus als Mensch auch im Stande der Erniedrigung die allgemeine Regierung der ganzen Welt verwaltet haben, so könnte St. Pauli Spruch, Phil. 2. V. 6. 7. 8. und die oben angezogen evangelische Beschreibung der Erniedrigung nicht stehen und würde aus dem Hunger, Durst, Dürftigkeit, Verachtung Christi ein lauter Scheinhandel gemacht, daß es zwar vor den Menschen also geschienen, als ob er Mangel und Not und Verachtung hätte gelitten, nichts destoweniger aber hätte er ohn Unterlaß und Aufhören vor den Augen Gottes in der That und Wahrheit alles regieret im Himmel und auf Erden, da doch die göttliche Regierung keinen Mangel neben sich leiden kann, sondern ist herrlich in allen Dingen, wie die Schrift zeuget.“ u. s. w.

nicht. (Def. 207. 214. 320). Und erhalten wir dann nicht auch gar eine zwiefache Auferstehung? oder eine Auferstehung nach der einen Seite, die nach der andern keine ist? Ne plura dicenda sint, num Christus ut sacerdos vere mortuus est et vere revixit, ut rex autem vivus permansit occulte et latenter et postea sese vivum hominibus manifestavit? Quis tandem exhauriat tantum mare absurditatum. (Vgl. 206).

Endlich, bemerken die Gießener weiter, sei jene ganze Unterscheidung noch aus einem andern Grunde völlig unstatthaft; denn die Ämter lassen sich weder so, wie es hier geschieht, von einander, noch von der Person Christi abtrennen. Sie dienen alle drei demselben Einen Zwecke, der Erlösung der Welt, nur jedes in seiner Weise, sie haben dieselbe Eine Person Christi zur Voraussetzung, und muß deshalb Menschwerdung, Erniedrigung und Erhöhung in gleicher Weise auf sie bezogen werden. Oder ist nicht Christus in jeder dieser Funktionen derselbe? ist er etwa nur als Priester gestorben, und nicht auch als König, ja war er nicht gerade als König erniedrigt, als König arm, verachtet, gekreuzigt: warum soll er denn nun nur nach seinem hohenpriesterlichen Amt erhöht worden sein und nicht auch nach dem königlichen, oder anders in dem einen und anders in dem andern? (Vergl. a. a. O. 100. 108. 201. 207. 208. 371). Zu solchen und vielen andern Ungereimtheiten führe die Theorie der Tübinger. Das Hauptbedenken dagegen bleibe jedoch immer der verhüllte Doketismus, von dem sie sich auch kaum freisprechen läßt.

Verhält sich's nun so mit diesen beiden Formen der Christologie, daß Wahrheit und Irrtum auf beiden Seiten verteilt ist, wo liegt dann die Lösung, die Vermittlung?

Sie wird nicht darin bestehen, daß man das Wahre auf der einen oder andern darangibt, denn das heißt die Gegensätze nicht vermitteln, sondern eine Vermittlung unmöglich machen. Wo wird sie also liegen?

Die Tübinger sehen und sagen es selbst: Ex necessitate consequitur, aut infinitam τοῦ λόγου ὑπόστασιν ad finitam carnis praesentiam (ad fines humanae naturae) esse detractam, aut humanam naturam assumtam ad infinitam ὑπόστασιν (ad majestatem infinitatis et omnipraesentiae) evectam esse, Def. 9. vgl. Sciagr. 335. Tap. 487.

So ist es. Eines oder das andere. Sie selbst wagen es nun allerdings nicht, den erstern Weg einzuschlagen; sie fürchten dadurch, gleich den Gießenern, das Wesen der Gottheit zu beeinträchtigen, beide bleiben bei dem Grundsatz: divina natura nequit evacuari. Gleichwohl ist dies der Punkt, auf den die Dialektik des Dogma in den beiden dargestellten Richtungen unabweisbar hindrängt.

Es hat sich auf der einen Seite herausgestellt, daß für das

Stadium der Erniedrigung notwendig eine Entäußerung, eine Beschränkung statuiert werden muß, außerdem läßt sich die Realität dieses irdischen Lebens Christi und der geschichtlichen Erlösungsthatsachen nicht festhalten. Das ist die Wahrheit der Gießener Theorie, und dieser können sich auch die Tübinger nicht ganz entziehen. Auf der andern Seite hat sich herausgestellt, daß, sofern eine Entäußerung stattfindet, diese notwendig die ganze ungeteilte Person des Erlösers nach beiden Naturen zum Subjekt haben, daß sie eine Selbstbeschränkung auch des Göttlichen sein müsse; außerdem läßt sich die Personeinheit nicht festhalten. Das ist die Wahrheit der Tübinger Lehre, wenn auch zunächst nur in Beziehung auf das Sein und Wirken des Logos in der Menschheit, und zwar innerhalb des engen Kreises des hohenpriesterlichen Amts: die unabweisbare Konsequenz des Kanons von der communicatio idiomatum et actionum. Luk. Osiander beruft sich zur Verteidigung dafür auf die allgemeine Thatsache, daß doch Gott selbst, obschon in und mit uns seiend, die Majestät seiner Herrlichkeit zur Zeit zurückziehe, daß Christus der Gottmensch auch nach seiner Auffahrt, obwohl der Menschheit nach allgegenwärtig, doch uns gegenüber die Offenbarung seiner Glorie gewissermaßen zurückhalte — er spricht also bereits den Gedanken einer Selbstbeschränkung des Göttlichen in allgemeinster Fassung aus, und die Gießener verstehen die Tragweite dieses Satzes so gut, daß sie ihm antworten: Ex quibus consequitur, Deum ipsum in sua deitate posse evacuari, sicut Christus fuit exinanitus juxta carnem, siquidem descriptio evacuationis, ut tu eam formas, ei tribuitur, nempe talis retractio majestatis *). Das sagen sie freilig tadelnd. — Dagegen aber haben sie hinwiederum ganz richtig gezeigt, daß eine solche Einschränkung der Entäußerung auf das hohepriesterliche Geschäft, wie die Tübinger lehren, schlechterdings nicht angehe, daß sie vielmehr auf die gesamte Erlösungsthätigkeit Christi und also auf seinen ganzen Lebensstand extendiert werden müsse; ja sie geben selbst auch eine gewisse Beschränkung des menschgewordenen Logos zu.

So strebt also die lutherische Christologie am Schluß ihrer kirchlichen Entwicklung dem ersten Momente jenes Dilemma's zu, welches die Tübinger aufgestellt haben — einer Selbstbeschränkung des Göttlichen. Und trägt nicht auch das von ihnen mit so großem Nachdruck geltend gemachte genus *ταπεινωτικόν* den Impuls dazu, obwohl sie es nicht dazu verwenden? ja ist dies konsequent verfolgt, nicht schon nur ein anderer Ausdruck dafür? Mich dünkt, der Zug dahin ist unverkennbar; das Dogma selbst zeigt uns auf seinem letzten Stadium den Schritt, der

*) Auch die sächsische Decisio versteht die Tübinger Lehre nicht anders.

noch zu seiner Selbstvollendung erübrigt. Von ihm hoffe ich die Lösung der Schwierigkeiten, mit denen es noch behaftet ist, die Ausgleichung der Gegensätze, ohne Beeinträchtigung der alten unveräußerlichen Grundlagen, die konsequente Durchführung des lutherischen Grundgedankens.

Dies ist nun freilich nur möglich auf dem Weg einer erneuerten Konstruktion des Dogma. Es muß das Resultat der ganzen geschichtlichen Bewegung nunmehr an die Spitze gestellt, das Ende zum Ausgangspunkt gemacht, d. h. die Selbstbeschränkung des Göttlichen schon in den Akt der Menschwerdung gesetzt werden (s. oben §. 40). Irre ich nicht, so enthält das Bisherige auch dafür bedeutsame Winke. Die Gießener sind jedenfalls schon ganz nahe daran, wenn sie ihre Entäußerung nicht nur der Zeit nach mit der Inkarnation zusammenfallen lassen, sondern erstere aus dem nächsten Zweck der letzteren, der Erlösung, begründen. Fordert der Zweck der Menschwerdung eine Zessierung der göttlichen Herrlichkeit des Gottmenschen im Verhältnis zur Welt, warum soll sie nicht mit in den Begriff derselben fallen? Der Grund, warum die Gießener beides nicht völlig identifizieren, ist nur, weil sie erst am Schluß ihrer Theorie darauf geführt werden. Was aber die Tübinger betrifft, so läßt sich ihre Entäußerung in dem hohenpriesterlichen Amte kaum mehr von der Menschwerdung unterscheiden, jedenfalls ist sie das, was die Schrift Fleischwerdung des Logos nennt. Die Konsequenz des Systems würde sie allerdings gar nicht auf eine solche *κένωσις* geführt haben; nachdem sie aber einmal teilweise zugestanden war, ließ sich die Anwendung auf den ganzen Stand der Erniedrigung kaum mehr abweisen, und von da aus lag dann die Identifikation derselben mit der Menschwerdung eigentlich noch näher, als bei den Gießenern; im Grunde hat sie sich bei ihnen bereits dadurch vollzogen, daß auch sie jene Entäußerung aus dem Zweck der Menschwerdung begründen. Denn der Sohn Gottes wird die menschliche Natur gerade in der Bestimmtheit angenommen haben, wie er sie zu jenem Zweck gewollt hat. — Es ist nicht anders: das Dogma trägt noch die Spuren des Gesichtspunktes, von welchem aus es sich gebildet hat: der Blick auf den erhöhten Christus, auf die Herrlichkeitsgestalt des Gottmenschen; jetzt am Schlusse, nachdem auch der irdische Lebensstand in den Kreis der Reflexion eingetreten, sah man sich gezwungen, wieder abzubrechen, und so kam man von selbst, indem man bis auf den geschichtlichen Lebensanfang zurückging, zu einem Anfangspunkt, der dem, von welchem man ausgegangen war, nicht entsprach. Daher treten beide neben einander: Inkarnation und Konzeption. Aber wie wenig wissen nun doch unsere Dogmatiker mit der letzteren, im Unterschied von der ersteren, anzufangen? Es bleibt immer bei der Aussage: „der Sohn Gottes hätte auch in anderer als in dieser beschränkten Weise Mensch werden können", etwa wie es Brenz ausgedrückt hat: heroico et coelesti corpore, quod nullo nec cibo

nec potu nec locali motu indiguisset (vgl. Tap. 250); zur Wirklichkeit kommen lassen sie diese Lebensform mit der Menschwerdung nicht, auch nicht für einen Moment; denn der Zeit nach fallen sie ja in eins zusammen — wie ganz nahe lag es also, beide als eins zu setzen, die Inkarnation selbst als Entäußerung zu fassen.

Indessen kam es dazu nicht.

Der sächsische Entscheid,

die Solida verboque Dei et Libro concordiae congrua Decisio vom J. 1624, die auf churfürstlichen Anlaß den langen, ärgerlichen Streit schlichten sollte, stellte sich im wesentlichen auf die Seite der Gießener, nur daß sie das jeweilige Hervorleuchten der Herrlichkeit Christi während der Erniedrigung und seine gratiosa praesentia secundum carnem bei den Gläubigen noch stärker betont; den usus plenarius der göttlichen majestas, die aktuelle Weltregierung spricht sie seiner Menschheit in diesem Stadium ab. Von der reinen Allgegenwart schweigt sie geflissentlich — doch so, daß das Schweigen sie verneint. Die Gegengründe der Tübinger beseitigt sie mit dem Ausdruck: speciosae objectiunculae; ihre Berufung auf die Konsequenz der communicatio idiomatum weist sie mit der Bemerkung ab: haud licet in ejusmodi divinis mysteriis tales consequentias nectere, vel plus inferre, quam in verbo Dei praescriptum est; sie verwirft ihre retractio reflexiva des Gebrauchs der göttlichen Majestät als ein schriftwidriges Fündlein, sowie die Behauptung, daß Christus auch während seines Todes als Mensch die Welt regiert habe; sie verwirft die occultatio im Sinne der Tübinger noch stärker als es die Gießener thaten, und bestimmt dagegen den Begriff der Entäußerung ganz wie sie, als Verzichtleistung der Menschheit auf den Vollgebrauch der ihr zum Besitz mitgeteilten göttlichen Herrlichkeit. Den Eintritt derselben leitet sie teils von der assumtio, teils vom Sitzen zur Rechten ab. Auf die Schwierigkeiten der Sache geht sie nirgends tiefer ein. So die Decisio*).

Wir können sie deshalb nicht tadeln. Die Überzeugung von dem tieferen Unterschied der beiden Stände, von der Realität der *κένωσις*, von der Notwendigkeit, erst mit der Erhöhung die volle Herrlichkeit des Gottmenschen herzuleiten, war bereits Gemeingut der Theologie geworden, die Tübinger Theorie für die Wahrheit der geschichtlichen Heilsthatsachen zu bedenklich**), die einzig mögliche Vermittlung, der Gedanke an eine Selbstbeschränkung

---

*) Sie hat nicht, wie man gewöhnlich annimmt, Hoe von Hohenegg, sondern H. Höpfner zum Konzipienten.

**) Eben dies sind die Momente, auf welche die Decisio selbst das Hauptgewicht legt.

des Logos aber noch zu neu und zu unmotiviert, als daß man damals schon hätte darauf eingehen dürfen*). So konnte die Entscheidung nicht anders ausfallen; sie folgt dem richtigen Zug des Dogma, wenn auch nicht in der richtigen Weise, sie hat, dem allgemeinen Grundgedanken nach, die Schrift für sich, aber entschieden hat sie nichts. Die Tübinger konnten in ihrer Replik: amica admonitio super Decisione 1624, mit Recht erklären, daß sie sich in keinem einzigen Punkte widerlegt wüßten, sie konnten sich über die Oberflächlichkeit der Behandlung, über die Ignorierung ihrer Argumente, über vielfache Abweichungen von Luther beschweren; es war in der That nicht eines ihrer gewichtigen Bedenken erledigt. Auch war diese sächsische Entscheidung keineswegs, wie sie sich den Schein gibt, der Ausdruck für einen schon vorhandenen Konsensus; die Würtemberger standen ohnehin im allgemeinen auf Seite der Tübinger, aber selbst namhafte sächsische Theologen hatten sich noch ganz kürzlich in der Hauptsache zustimmend erklärt, man hatte selbst von Hoe einen Brief, in dem er ihnen schreibt: Controversiam vestram cum D. Mentzero optarim non ita in publicum erupisse, vestras tamen urgentes et inevitabiles causas admitto; man konnte sich auf Polykarpus Leyser und auf Hutter berufen, Johann Gerhard versagte der Decisio seinen Beifall, Nikolaus Hunnius fand die Verschweigung der universalis adessentia carnis in statu exinanitionis höchst bedenklich, andere sprachen geradezu von Kryptocalvinismus**); aber man war des Streites müde geworden, man fühlte, daß die Entwicklung an einem Punkte angelangt sei, von welchem aus man nicht weiter konnte — und brach die Verhandlungen darüber ab. So blieb das Dogma in sich unvollendet, mit einem unaufgelösten Gegensatz behaftet***).

Eben dies ist denn auch der Charakter der weiteren christologischen Darstellungen im XVII. und Anfang des XVIII. Jahrhunderts. Man gewahrt zwar auch jetzt noch die Differenz jener beiden Strömungen, aber sie haben sich gegenseitig modifiziert und abgeschwächt. Man hält sich im allgemeinen in der von der Decisio bezeichneten Mitte. Wesentlich neue Momente oder auch neue Versuche zu einer Fortbildung zeigen sich nicht mehr. Was uns vorliegt, sind nur Überarbeitungen des bereits fertigen Stoffs, zum größern Teil in einer Form, welche die inneren, praktischen

*) Es wird von der Decisio entschieden verworfen. Erroneum est statuere, quod Christus secundum utramque naturam se evacuaverit.

**) Tholuck, Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jahrhundert. S. 63-69.

***) Wir werden nicht irren, wenn wir den allgemeinen Grund dieses Stehenbleibens darein setzen, daß überhaupt jener Zeit der Gedanke der Entwicklung, der geschichtlichen Entfaltung noch zu ferne lag. Er gehört erst der neueren Zeit an.

Impulse des Dogma kaum mehr durchfühlen läßt. Nicht als ob sie aus dem Glauben und Leben der Kirche verschwunden wären — ihr Vorhandensein thut sich noch vielfach kund — aber die ganze Weise der doktrinellen Behandlung drängt sie zurück. Es wird daher für unsern Zweck eine übersichtliche Zusammenfassung der christologisch-kirchlichen Leistungen dieses Jahrhunderts genügen.

Der Lehrtypus der Tübinger erhielt sich bis gegen das Ende des Jahrhunderts als der orthodoxe in Schwaben, zählte auch auswärts einige Vertreter, jedoch ohne sich weiter zu entwickeln. Aber einen Zweig hat er hervorgetrieben, so frischer und lebensvoller Art, wie kaum je zuvor; es ist Philipp Nikolai's bereits mehrfach erwähnte „Grundveste des streitigen Artikels von der Gegenwart Jesu Christi nach beiden Naturen im Himmel und auf Erden", die noch vor dem Gießener Streit im Jahr 1604 erschien. Obschon eine Monographie ist sie doch eine Summa der Dogmatik, dadurch insbesondere ausgezeichnet, daß sie das Dogma im lebendigen Zusammenhang mit seinen praktischen Wurzeln rekonstruiert und der persönlichen Gemeinschaft der Gottheit und Menschheit in Christo unsere geistliche Gemeinschaft mit Gott in Christo erläuternd an die Seite stellt. Dabei sucht sie die Schwierigkeit der Ubiquität auf eine eigentümliche Weise zu erklären, welche vielfach an Brenz erinnert und auf dem Hintergrunde derselben Weltanschauung ruht, die wir bei diesem fanden. Es thut einem, wenn man von der Scholastik des langen Streites herkommt, unendlich wohl, in den blühenden, grünenden Garten dieser Christologie zu treten. Ich will sie als die kirchlich-mystische — das Wort im besten Sinne genommen — bezeichnen, und soweit sie Eigentümliches enthält, wiedergeben. Die kirchliche Lehre von der Person Christi und von der Ubiquität insbesondere ist vorausgesetzt und vorausgestellt, — ganz im Sinne der Würtemberger Schule, c. I. Verstanden wird sie aber nur aus dem allgemeinen Verhältnis Gottes zur Welt und zu den Menschen insbesondere. (c. II.)

Das Verhältnis Gottes zur Welt ist das des Unendlichen und Unermeßlichen zu dem Endlichen, der unendlichen durch nichts beschränkten Kraft zur Kreatur; Gott erfüllt und umfaßt das Universum auf raumlose Weise, wie es Luther gelehrt (§. 1—22).

Unendlich wesenhafter und intensiver aber ist sein Verhältnis zum Menschen In diesem wohnt und ruht er kraft seines Geistes. Und diese seine reale Immanenz in ihm erklärt sich nach ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nicht sowohl aus jenem allgemeinen Verhältnis, als aus dem innersten Wesen Gottes, welches die Liebe ist. Liebe ist sein Wesen; dies die Grundbestimmung Gottes, der Grund seiner immanenten und seiner ökonomischen Selbstoffenbarung (c. II. §. 32—45 vgl. o. S. 103). Und so hat er den Menschen nicht nur aus Liebe, sondern nach dem Bilde

seiner Liebe geschaffen, und dieses Gottesbild ist „die vollkommene Liebe zu Gott und zu dem Nächsten, wodurch Gott nach seinem rechten Wesen, wie er die Liebe selbst ist, repräsentiert und fürgebildet wird.“ In dieser Liebe besteht das innere Wesen des dem Menschen anerschaffnen Bildes und sind darin alle übrigen Vorzüge desselben schon mitbegriffen (47—57).

Eben diese Liebe ist nun das Mittel, wodurch Gott sich mit dem Menschen vereinigt, das Band der innigsten, realsten Gemeinschaft zwischen beiden. Und davon ist dann das Resultat das geistliche Leben des Menschen — die von dem göttlichen Geist der Liebe gewirkte und bestimmte Aktivität des menschlichen Lebens. Ein solcher mit Gott vereinigter Mensch hat daher ein zweifaches Leben, „ein natürliches, aus Einwohnung der Seele im Leibe, und ein geistliches, himmlisches, aus göttlicher Inhabitation.“ (§. 58—63).

Damit ist schon von selbst der Einwand der Reformierten: finitum non est capax infiniti, vollkommen widerlegt; diese Regel gilt nur für das leiblich irdische Wesen, für die materiellen Dinge; auf das Gebiet des Geistlichen leidet sie keine Anwendung. Hier findet vielmehr jene capacitas in vollem Maße statt: Gott und Mensch, Urbild und Abbild der Liebe, sind einander vollkommen durchdringbar, ohne Aufhebung oder Vernichtung ihres Wesens (§. 26).

Eben damit ist aber auch der Schlüssel zum Verständnis der Christologie gegeben: das allgemeine normale Verhältnis, das genus, unter welches auch das christologische fällt (s. o. S. 367). Denn die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen existiert nunmehr nach dem Falle, der die ursprüngliche Einheit zerrissen hat, in einer zwiefachen Form (species): einmal als unio personalis, als persönliche Vereinigung der Gottheit und menschlichen Natur in Christo; sodann als unio pneumatica, d. i. als geistliche Vereinigung Gottes mit den Gläubigen in Christo (§. 65).

Beide Arten der Vereinigung sind allerdings von einander verschieden; denn dort ist Gott der Sohn in der Fülle seiner Gottheit Fleisch geworden, hier der menschliche Geist eine Wohnung des göttlichen, dort, in Christo ist der Mensch Eine Person mit Gott, hier Ein Geist mit Gott (c. II. §. 141 c. IV. §. 38), aber beide haben dennoch „eine große Gleichförmigkeit mit einander“, die unio personalis ist der Grund unserer geistlichen Vereinigung mit Gott in Christo, diese das Abbild von jener, „denn fast nichts in Christo ist, dessen sich nicht etwa ein Ebenbild in allen rechtgläubigen Christen ereigne“ (§. 125); beide beziehen und erläutern sich daher auch gegenseitig, und wie letztere an der ersteren ihre Kausalität hat, so dient jene hinwiederum zur Erklärung ihrer Möglichkeit und Eigentümlichkeit; beide fallen nicht nur unter denselben allgemeinen Gesichtspunkt der

Einigung des Göttlichen und Menschlichen, sondern haben dieselben einander korrespondierenden Stufen.

Die unio personalis, die Vereinigung der Gottheit des Sohnes mit der Menschheit zu Einer Person (sie wird ganz in dem kirchlichen Sinne dargestellt §. 66—70)*), hat den Zweck, die Menschheit einerseits von Sünde und Tod zu erlösen, andrerseits jene Verbindung zwischen ihr und Gott wiederherzustellen, wie sie ursprünglich in der unmittelbaren Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen bestand, vergl. Kol. 1, 15. Jer. 3, insbesondere Joh. 17, 22 (§. 72). Die unio personalis aber hat zur unmittelbaren Folge die personalis communicatio idiomatum, d. i. „die wunderbare Gemeinschaft, da die Gottheit und Menschheit nicht allein ihrem Wesen nach, sondern auch ihre unterschiedenen, wesentlichen Eigenschaften durch ein wunderliebliches commercium persönliche Verbündnis und Gemeinschaft zusammen halten, also daß Gott persönlich annimmt was menschlich ist, und die Menschheit persönlich empfähet alles, was göttlich ist" (§. 75–76. 83).

Unsere geistliche Vereinigung mit Gott, welche an der persönlichen in Christo ihren Grund hat, ist nun allerdings nicht mehr die unmittelbare Liebesgemeinschaft, wie im Urstand, und kann es auch nicht mehr sein, weil das Gottesbild in uns verloren gegangen ist und erst wieder restituiert werden soll; sie ist vielmehr vermittelt durch das Fleisch Christi, — näher „durch das äußerliche Wort und Sakrament, in welche media Christus seine gottmenschliche Fülle kleidet, um von uns durch den Glauben aufgenommen, ergriffen werden zu können." Durch seine Einwohnung in uns kommt dann jene geistliche Vereinigung zu Stande, vermöge deren wir Ein Geist und Ein Fleisch mit ihm werden, — ein Tempel seines Geistes — wieder anfangen ihn zu lieben und in herzlicher Gegenliebe ihm zu leben (§ 127—136). Und wie auf der objektiven Seite aus der unio hypostatica die communicatio idiomatum folgt, so erwächst auch hier, auf der subjektiven, und wieder durch jene vermittelt (80), aus der geistlichen Vereinigung mit Christo eine gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften und Werke, „ein lieblicher Verkehr der unaussprechlichen Güte, Treue und Gnade Gottes in Christo mit dem gläubigen Christen" — ein Verhältnis, von welchem Luther sagt: „Man muß vom Glauben recht lehren, nämlich daß du durch denselbigen mit Christo also verbunden und vereinigt werdest, daß aus dir und ihm gleichsam Eine Person werde, welche sich von einander nicht scheiden noch trennen lasse, sondern Christo immerdar anhange und mit aller Freudigkeit sagen möge:

*) Im Sinne, aber nicht in der Form. Denn die Form ist durchaus frei, in der Sprache der kirchlichen Mystik, reich an bildlichen Ausdrücken, an denen man leicht den Verfasser des herrlichen: „Wachet auf, ruft uns" u. s. w. erkennt.

Ich bin Christus nicht persönlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben und alles, was er hat, ist mein eigen; und Christus wiederum auch saget: Ich bin dieser arme Sünder, das ist, alle seine Sünde und Tod sind meine Sünde und Tod, sintemal er durch den Glauben an mir hanget und ich an ihm, ja lebe in ihm" (80. 143. 146).

Die Mitteilung der Eigenschaften hat nun auf beiden Seiten ihre Stufen, durch welche hindurch sie sich vollendet, und zwar auf jeder Seite drei.

Die drei Grade auf Christi Seite sind: die persönliche Aneignung der menschlichen Eigenschaften, die persönliche Mitteilung der göttlichen Eigenschaften, und das persönliche Zusammenwirken beider Naturen: personalis *ἰδιοποιΐα, μεταποΐα, κοινοποιΐα* — auf diese drei genera reduziert Nikolai sehr zweckmäßig die schwäbische Vierteilung (84), die er dann auch ganz wie sie, nur noch leibhaftiger beschreibt. Ihnen entsprechen auf Seite der Erlösten die drei Stufen der subjektiven Gemeinschaft: die geistliche Annehmung der Eigenschaften und Zustände der gläubigen Christen von Seiten Gottes, die Mitteilung göttlicher Güter und Gnaden an sie, die geistliche Mitwirkung Gottes mit ihnen, spiritualis idiopoeia, metapoeia, koinopoeia (§. 147). Das Verhältnis beider Reihen ist auch hier wieder dieses, daß die letzteren an denen der ersteren nicht nur ihr Gegenbild, sondern ihre bewirkende Kausalität haben, sie vermitteln sich durch Christi gottmenschliche Immanenz in uns. Und wie diese seine Immanenz, so ist auch die dadurch ermöglichte, gegenseitige Idiomenkommunikation in uns eine reale, wesenhafte, gottmenschliche. In einer schönen Nebeneinanderstellung beider Reihen führt es Nikolai aus (§. 85—126 und 147—183).

Wie und weil Gott in Christo sich alle Zustände und Leiden der menschlichen Natur angeeignet hat, so eignet er sich fortwährend, indem er in ihnen wohnt, der Seinigen Buße und Glaube, Werk und Gebet, Noth und Elend an, nicht anders, als wäre es das seine, was des Christen höchste Ehre und höchster Trost ist. — Wie und weil Gott in Christo die Fülle seiner göttlichen Eigenschaften der Menschheit real mitteilt, so teilt er den Gläubigen seine Gerechtigkeit, sein Leben, seine Gotteskraft, sein Fleisch und sein Blut mit, also daß nun sie nicht nur des Besitzes dieser Gaben sich wirklich trösten, sondern auch im Glauben große und gewaltige Gotteswerke — Ueberwindung des Todes, der Welt, des Argen — vollbringen können, „nicht als ob der Glaube an sich so Großes vermöchte, sondern weil er sein Objekt ergreift, den Mann Jesum Christum, den allmächtigen Schlangentreter, der solches alles wirkt in dem Glauben und durch den Glauben." — Wie und weil endlich beide Naturen zusammenwirken zur Ausführung des hohenpriesterlichen und königlichen Amtes, so besteht auch kraft des bezeichneten Zusammenhangs auf Seiten der Gläubigen

eine geistliche Zusammenwirkung, vermöge deren seine königlichen und priesterlichen Würden und Werke auch auf sie herüberkommen und sich in ihrem eigenen Leben und Sterben vollziehen. Denn damit wird der Christen ganzes Thun in Amt und Haus, in jedem, auch in dem geringsten Beruf, ein königliches Gotteswerk, ein Werk, in Gemeinschaft und unter Mitwirkung des großen Königs gethan, und jedes Gebet und Opfer, das der Christ darbringt, wird eine priesterliche Darbringung; „Er selbst, mein König und mein Bruder, betet in mir, streitet und herrschet in mir, ich mit ihm und durch ihn", wie St. Paulus lehrt, Röm. 14, 8.

Von hier aus erkennt man erst recht die hohe Bedeutung der Lehre von der communicatio idiomatum, es zeigt sich, daß es sich bei ihr keineswegs, wie uns die Gegner vorwerfen, um müßige Subtilitäten handelt, sondern um den Grund unseres Heils, um die Erlösungsthätigkeit Christi und um unsere geistliche Vereinigung in ihm mit Gott. Diese hängt so enge mit der unio hypostatica u. s. w. zusammen, daß man ihr mit der Negation der letzteren den Boden entzieht; während umgewandt die Anerkennung der ersteren mit Notwendigkeit zu der kirchlichen Lehre von der Person Christi samt allen ihren Konsequenzen zurückführt (§. 185—188), ja sie dient zugleich zum Verständnis der Lehre von der Ubiquität, welche den eigentlichen Gegenstand der Abhandlung bildet (c. II—IV).

Auch darüber spricht sich Nikolai sehr eigentümlich aus. Zunächst bestimmt er den Begriff der göttlichen Allgegenwart in der Welt, die er mit Einbegriff der göttlichen Weltregierung „die Fürsichtigkeit Gottes" (*πρόνοια*) zu nennen pflegt, und gleichfalls aus der göttlichen Liebe ableitet. „Denn die ewige Liebe, sagt er, ist zugleich Licht" (c. III. 3). Die Gegenwart Gottes in der Welt ist nun nicht als räumliche Ausdehnung, sondern als die völlige Unbeschränktheit durch den Raum zu denken; „nicht außer sich hat und sieht Gott die Kreaturen, sondern in sich begreift, sieht und regiert er alle Dinge, in dem inneren Licht seiner Fürsicht, ähnlich, wie etwa der denkende Geist des Menschen ein Bild des Universums mit allen seinen Einzelheiten in sich trägt und in sich bewegt, unräumlich in dem verborgenen Licht seiner Gedanken. So hat auch Gott die Welt nicht räumlich außer sich, sondern in sich", nur freilich mit dem Unterschied, daß dies bei Gott nicht wie bei uns ein bloßes Bildwerk, eine bloße Einbildung ist, sondern ein reales Verhältnis: er hat die Welt sich wirklich gegenwärtig; er ist, so zu sagen, der Ort für sie (§. 9. 10. 11. 47. Vgl. Luther). Aber eben deshalb ist sie für ihn nur wie ein Punkt, „wie ein nichts, wie ein Tropfen am Eimer, wie ein Stäublein vor der Sonne, wie ein Schärflein in der Wage" (II. 7—14).

An sich ist diese göttliche Fürsichtigkeit die eine und selbige, sie hat jedoch ihre Grade, je nach der Verschiedenheit der Objekte. Ihr Objekt nämlich kann als ein dreifaches bezeichnet werden: erstlich die Welt in

ihrer konkreten Wirklichkeit, die sichtbare, räumliche, zeitliche Welt, zweitens der Himmel oder das Himmelreich, die Welt des Geistes, die Kirche Gottes, die sich in die Welt des Glaubens und des Schauens, dasselbe, was oben die geistliche Gemeinschaft mit Christo hieß, teilt; drittens die Hölle, das Reich der Sünde und des Teufels im Menschen, inwendig in seinem Gemüt*). Je nach der Verschiedenheit dieser Objekte', welche aber räumlich angesehen nicht außer einander liegen, erweist und erzeigt sich nun die göttliche Gegenwart verschieden: in der Welt, als die Wirkung der allmächtigen Kraft, wodurch alles Ding seine Existenz in Gott hat; in dem Himmel, als Bezeugung seiner wesentlichen Liebe, näher als die Immanenz seiner Gnade durch Christum im heiligen Geiste, in der Hölle, als die Offenbarung seines Zornes. So sind es lauter unräumliche Verhältnisse, die uns hier begegnen. „Die Welt ist in Gott, der Himmel und die Hölle inwendig in den Kreaturen"; indem die einen Gottes Liebe in sich tragen, haben sie, obwohl auf Erden, doch schon den Himmel mit seiner Seligkeit in sich, die anderen, indem sein Zorngericht, die Hölle. Selbst mit dem Tode tritt keine lokale Veränderung für den Menschen ein, denn was man den Übergang in das andere Leben nennt, ist „nicht ein räumliches Aus- und Eingehen", sondern „für den Christen nur ein wunderliebliches, inwendiges Aufwachen der Seele in Gott, der in ihr wohnt, ein Aufgehen der Gottesherrlichkeit, die sie verborgen in sich hat" (Paradies), für den Gottlosen „das Aufschlagen der Höllenflammen, die allbereits in ihm brennen." Das alles mag uns lehren, wie wenig es die Gegenwart Gottes mit dem Raum zu thun hat, „sie hebt die Räumlichkeit der Welt mit ihren Ortsunterschieden nicht auf, vermischt und verwirrt Gott nicht mit der Welt, aber sie hat das alles in und unter sich." Denn Gott ist kein Teil der Welt, und darum weder ausgeschlossen noch eingeschlossen von ihr, auch nirgends stücklings oder teilweise zugegen, sondern wo er ist, da ist er ganz, und wo er ganz ist, da hat er nicht außer ihm, sondern in ihm alle Kreaturen für seinen Augen gegenwärtig, ist also in sich selbst allenthalben" (§. 119. 120).

So bahnt sich Nikolai den Weg zu seinem eigentlichen Gegenstand, der Gegenwart Christi nach seiner Menschheit (c. IV).

Da zeigt er zuvörderst in der herkömmlichen Weise, wie die persönliche Vereinigung jenes unzertrennliche Verhältnis begründe, kraft dessen der Logos und das angenommene Fleisch sich gegenseitig decken, mithin der Logos ganz in dem angenommenen Fleische wohnt. Daß diese Immanenz in der Menschheit die Allgegenwart des Logos in der Welt nicht aufhebt, oder beschränkt, das ergibt sich sofort aus dem vorhin aufgestellten Begriff der Omnipräsenz. Sie ist ja keine lokale, substanzielle, sondern Gott hat

*) Nach Augustin, und zum Teil nach Luther und Brenz.

die Welt raumloser Weise in sich. „Gleichwie nun auch des Menschen Seele, wenn sie in dem Bildwerk ihrer Gedanken unräumlicher Weise allenthalben ist, fähret zu Wasser und zu Lande, so weichet dennoch und scheidet sie vom Leibe nicht hinweg und ist nirgend außerhalb dem Fleisch, sondern bleibet darin, als in ihrer Behausung, und hat das große Bild Himmels und der Erden ganz bei sich und inwendig in ihren Gedanken: also da Gottes Sohn in ihm alles mit seiner Gegenwart erfüllet, da darf (bedarf) er wegen solcher allenthalben Gegenwart nicht außerhalb dem persönlich angenommenen Fleisch sein und sich außer oder über die menschliche Natur durch die ganze Welt räumlich ausdehnen und ausspannen, sondern bleibet mit der ganzen Fülle seiner Gottheit in dem angenommenen Fleisch. — Aber wie verhält sich's dabei mit der angenommenen Menschheit? Daß diese an der bezeichneten Allenthalbengegenwart des Sohnes Gottes Teil habe, ist Postulat des Dogma, nicht minder, daß sie in räumlich-leiblicher Begrenzung existiert. — Wie löst, wie erklärt sich dieses schwierige Problem? Nikolai versucht auch das auf eine eigentümliche Weise. Er läßt, daß ich so sage, den Leib ganz aus dem Spiel und hält sich an die Seele. Zunächst erinnert er daran, daß, wie in dem Christen ein zwiefaches Leben stattfindet, ein natürliches und ein höheres, so noch in weit höherem Maße in Christo: seine Menschheit ist mit unaussprechlicher Weisheit und Kraft vor allen andern begabt. Vermöge dieses Vorzugs vermag nun schon sein menschlicher Geist (logos humanae naturae finitus) sich das Bild des Universums weit klarer und vollständiger einzubilden, als irgend sonst wer, — aber er sieht auch kraft der persönlichen Vereinigung in die Fülle der Gottheit, in das verborgene Licht der göttlichen „Fürsichtigkeit", die das All in sich begreift, hinein, und „schaut in diesem Lichte nicht bloße Schatten und Bilder (wie wir andere), sondern die Realität der Dinge, hat in diesem Lichte Himmel und Erde mit allem was darinnen ist, sich gegenwärtig, sieht aller Menschen Gedanken und Herzen bis auf den untersten Grund, sieht Vergangenheit und Zukunft als gegenwärtig vor ihm, und ist insofern auch allem gegenwärtig in sich selbst." Schon im Stande seines irdischen Lebens, im Mutterschoße, als Kind in der Wiege eignete ihm diese Gegenwart, welche Nikolai die allschauende Gegenwart Christi nach dem Fleische nennt (c. II. 28—38. V. 8—18). Sie ist offenbar von der Teilnahme an dem absoluten Wissen Gottes nicht verschieden, wie denn zum Beweis dafür Joh. 5, 19. 20. Matth. 11, 27 angeführt wird. Ihren letzten Grund aber hat auch sie in jener Liebe, die das Wesen Gottes ist. Die Einheit Christi mit dem Vater ist wesentlich Einheit der Liebe, „die Erkenntnis Gottes aber nicht das geringste Stück der vollkommenen Liebe" (a. a. O.)

Obwohl ganz anderer Art, als sie, dienet doch die aus der geistlichen Vereinigung des Menschen mit Gott erwachsende Anschauung, namentlich

die der Propheten, zur Bestätigung dieser allschauenden Gegenwart Christi. Denn wenn schon die geistliche Vereinigung so Großes vermag, wie viel mehr die persönliche? — „Können wir aus geistlicher Vereinigung unsern Wandel im Himmel haben, da wir noch räumlich und leiblich auf Erden pilgrimieren, sollte sein-Fleisch dann nicht aus persönlicher Vereinigung viel leichter (ob es wohl leiblich und sichtbar nirgend als in dem Himmel ist) dennoch auch in dem unendlichen Licht, Thron und Stuhl der göttlichen Majestät und Herrlichkeit auf dieser Welt unräumlicher und unbegreiflicher Weise allenthalben gegenwärtig und zugegen sein können?" — (§. 41. 39). Die Bedenken von der Zerstörung der leiblichen Schranken fallen damit von selbst *), nicht minder das von den Fernen und Höhen des Himmels hergenommene, denn das sind ja nicht räumliche Dimensionen, sondern geistige Verhältnisse.

Die allschauende Gegenwart hat keine Grade, sie ist das sich selbst gleiche Verhältnis Christi zu der Welt (actus primus), aber sie bethätigt sich auch an der Welt (actus secundus), und auch dies ist eine einheitliche Thätigkeit beider Naturen. Denn weil die Menschheit mit dem Sohne Gottes persönlich geeint ist, „so hat sie nicht nur alle Kreaturen sich gegenwärtig, sondern ist auch ein persönlich Organum des eingeborenen Sohnes, da der Sohn des allmächtigen Vaters seine göttlichen Werke und Thaten im Himmel und auf Erden nicht bloß für sich allein, sondern in, durch und mit dem angenommenen Fleisch verrichtet." Dies ist die herrschende Gegenwart Christi nach dem Fleische c. IV.

Diese herrschende Gegenwart hat aber verschiedene Grade, verschiedene Weisen der Selbstbezeugung: die geistliche Gegenwart Christi nach dem Fleisch bei seiner Kirche auf Erden, die sakramentliche Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahl, und die allerfüllende Gegenwart. — In diesem Dreifachen ist es immer derselbe Eine ganze Christus, der überall, wo er sich selbst bethätigt, ganz und ungeteilt nicht allein nach

---

*) Auf diese Weise scheinen sich die Schwierigkeiten leicht zu lösen. Aber schwerlich dürfte diese Fassung der Ubiquität, die übrigens nur in der Ausführung neu ist, dem Sinn der Kirchenlehre vollständig genügen. Sie führt bloß zu einer idealen Omnipräsenz; am wenigsten zu einer realen Allgegenwart des Leibes, es müßte denn sein, daß man die Realität des Raumes selbst negierte — und dahin scheint sich allerdings Nikolai hin und wieder zu neigen. —

Jedenfalls sind ihm die Ausdrücke „Himmel und Hölle" nur Bezeichnungen für Zustände und Verhältnisse, nicht für Örtlichkeiten, wogegen er sich wiederholt auf's stärkste erklärt. c. III. 56 ff. [Vgl. Rocholl, Die Realpräsenz. S. 203: „Alle Härten verschwinden bei Nikolai, weil die ganze Anschauung in jenem mystischen Licht und Schimmer sich hält, in welchem Schauen und Schaffen noch in völliger Identität stehen, und die reale Welt mit ihrer Sprödigkeit aus dem Bereich der jungfräulichen Idee sich noch nicht gelöst hat."]

seiner Gottheit, sondern auch nach der angenommenen Menschheit gegenwärtig ist; der Unterschied betrifft allein die Wirkungen (c. IV. 51. 60).

Die erste, die geistliche Gegenwart Christi in der Kirche, die sich durch Wort und Geist vermittelt, ist die wichtigste, denn von ihr gehen alle die Heilswirkungen aus, welche die Gemeinschaft des Menschen mit Gott begründen: die Berufung, in der er selbst persönlich durch das Wort seine Gemeinde sammelt (69—72); die geistliche Einkehr in den Seelen, wodurch er sich eine gottmenschliche Gegenwart in ihnen gibt und sein Fleisch, d. h. die lebendigmachenden Kräfte seiner von der Gottheit erfüllten Menschheit ihnen durch's Evangelium mitteilt (73—81); die Rechtfertigung, da sein Blut die bußfertigen Gläubigen von den Sünden reinigt und sie so vor Gottes Augen gerecht macht; das geistliche Verlöbnis, womit jene reale, wesenhafte Einigung mit Christus eintritt, die wir oben (S. 618) als die geistliche bezeichneten, und die an der Gemeinschaft der Ehe ihr Abbild hat; „denn da verknüpft sich Christus, unser Haupt und Bräutigam so enge mit uns, daß wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Gebein werden, — so wird die Kirche seine Braut; dann folgt die eigentliche persönliche Einwohnung, die volle gegenseitige Liebesgemeinschaft in dem Sohne mit dem Vater und dem heiligen Geiste, — die unio mystica — mit ihr die immer vollere Anzündung des neuen Lebens, Ertötung des alten, Wachstum und Wandel im neuen Gehorsam, und damit die Teilnahme an unserer Not, die Durchhilfe, die Annehmung und Erhörung des Gebets, die endliche Erlösung von allem Übel (98—112). Dies die Wirkungen der geistlichen Gegenwart Christi in der Kirche*). An jedem dieser Momente weist Nikolai auf's neue nach, wie ihre ganze Bedeutung auf der gottmenschlichen Person, auf der gottmenschlichen Gegenwart des Herrn beruht, — am schönsten hinsichtlich des Gebetes: (§. 104. S. 240). „Nach welcher Natur der Herr Christus, unser Haupt und Seligmacher oder Heiland, König und Hoherpriester ist, item, wie wir getauft werden auf den Herrn Christum, nach derselben Natur ehren wir ihn und beten ihn an. Nun ist aber der Herr Christus nicht allein nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner angenommenen menschlichen Natur, und also nach seinen beiden unzertrennlichen Naturen unser Haupt, unser Erlöser, Mittler, Fürsprecher, Heiland, König, Hoherpriester, Erzbischof und Versöhner ꝛc., und wir werden getauft nicht allein auf die Gottheit Christi, sondern alle die wir in Jesum Christum getauft sind, die sind in seinen Tod getauft, Röm. 6, welchen Tod er gelitten hat nach seinem Fleisch (1 Petr. 3):

*) Alles mit reichen Citaten, insbesondere aus Luther — die einzelnen Stufen, wenigstens die letzteren v. S. 87—98, lassen sich jedoch kaum mehr unterscheiden; sie fließen ganz ineinander.

darum folgt unwidersprechlich wahr, daß wir Christum entweder ehren und anbeten sollen nach seinen beiden Naturen ganz und unzertrennlich, oder aber sollen gar keinen Christum haben, und also aller Gnaden, alles Trostes und aller Seligkeit beraubet sein."

Den andern gradus, die sakramentliche Gegenwart Christi im Abendmahl (115—196), können wir übergehen; der dritte, die allerfüllende Gegenwart Christi nach dem Fleisch, ist die Erhaltung und Regierung aller Kreaturen, die aktuelle Verwaltung dieser gegenwärtigen Welt, gleichfalls beiden Naturen gemein — der Hauptstreitpunkt mit den Reformierten (204). Mit Absicht wird von ihr erst jetzt gehandelt; denn sie ist, obwohl nach menschlicher Ansicht das Größere, dennoch der innern Bedeutung nach das Geringere, „weil unserm lieben Gott und Heiland Jesu Christo viel tausendmal mehr gelegen ist an seiner gnadenreichen Gegenwart und wunderbarlichen Verknüpfung mit uns Menschenkindern, als an der Erfüllung Himmels und der Erde." (206). Denn der Mensch ist das Zentrum, gleichsam das Herz der Welt, um dessen willen alles andere geschaffen, der Mikrokosmus, — in dessen Geschick die Welt verflochten ist: die Kreatur, mit welcher Gott sich am innigsten in Liebe verbindet, und von welcher aus seine Liebe auch auf die Welt ausgeht. Gleichwie nun, wenn das Leben aus dem Menschenherzen weicht, der ganze Leib stirbt, so traf, indem der Mensch von Gott abfiel, der Fluch, die Eitelkeit, der Tod die ganze Welt. Deshalb hebt nun auch die Wiederherstellung des Ganzen am Menschen an. „Das menschliche Geschlecht als das Herz der Welt war geistlich tot, und seine Wohnung, dies große Gebäu Himmels und der Erden, ist auch daher dem Fluch und der Eitelkeit unterworfen, und war für Gottes Augen wie ein Totenhaus, sintemal nur Fleisch und Blut, das ist, geistlich tote Menschen sich darin verhielten. Es eiferte aber Gott um seine verlassene Wohnung, und gedachte es wieder einzunehmen, verhüllet und bekleidet sich mit unserer Natur, in welcher und dadurch er dem Tod ein Gift und der Höllen ein Pestilenz war, trug unsere Sünde und stieß aus den Fürsten dieser Welt, und hat nun in dem persönlich angenommenen Fleisch ein herzliche dependentiam, Lust und freundliche Neigung zu dem menschlichen Geschlecht, als zu dem Herzen und Einwohner dieser Welt, wie auch zu dem Gebäu Himmels und der Erden selbst, als zu des menschlichen Geschlechts allgemeiner Behausung und königlichem Palast, daß er alles wieder einnehme, und in oder mit dem persönlich angenommenen Fleisch aus unaussprechlicher großer Menschenliebe alles erfülle und reinige. Greift es demnach solcher Gestalt an mit solcher Ordnung, daß er principaliter und vor allen Dingen das Herz der Welt, den Menschen, heile, und bringt in ihm das geistliche Leben wieder; lässet derwegen auf dem Erdenkreis, als in centro mundi, hin und wieder unter alle Adamskinder sein Wort verkündigen, taufen,

absolvieren und das heilige Abendmahl austeilen, sammlet ihm hiedurch seine Kirche und erweckt in ihr den Glauben. Darnach (welches secundarium oder sein ander Werk ist) erfüllet er in und mit dem angenommenen Fleisch auch Himmel und Erde, das allgemeine Haus, so uns zu Dienst und um unsertwillen anfänglich erschaffen ist, erhält es seiner pilgrimierenden und auf dem Erdenkreis streitenden Kirchen zum Besten, und wird es am jüngsten Tage von allem Fluch und von aller Eitelkeit durch's Feuer reinigen, säubern und fegen, daß es eine neue Welt sei, und niemand als nur seine triumphierende Kirche mit ihm darinnen wohne, und sei also Er alsdann alles in allem" (§. 211).

Vergleichen wir diese Ausführung mit dem Obigen, so bestätigt sich's noch vollständiger, daß nicht nur die ganze Reihe der geschichtlichen Heilsthaten Christi von seiner Menschwerdung an bis zu seiner Wiederkunft, sondern ebenso die subjektive Gemeinschaft der Erlösten in ihm mit Gott, nach allen ihren Momenten, ja die schließliche Wiederherstellung des Universums, — daß das alles bedingt und vermittelt ist durch die gottmenschliche Einheit, Gegenwart und Wirksamkeit des Herrn. Die geistliche Vereinigung aber, wie sie die nächste und zentralste Wirkung dieses Christus ist, ist auch der Spiegel, der seine gottmenschliche Einheit in Ihm am deutlichsten erkennen läßt. Diese Erkenntnis will uns Nikolai aufschließen, er bezeichnet sie als den letzten Zweck seiner Schrift.

Eine eigentliche Fortbildung gibt allerdings auch sie nicht; — hinsichtlich der Erniedrigung schließt sie sich ganz an Brenz und an die Tübinger an — aber es kehrt in ihr die lutherische Christologie in die Tiefinnerlichkeit ihres Anfangs zurück und sammelt am Schluß ihrer Bewegung noch einmal alle die praktischen Momente, aus denen sie geboren ist, und alle die Blüten, die sie hervorgetrieben hat, auf die lebendigste Weise in sich zusammen. Darin liegt die Bedeutung dieser Schrift. Ich kenne aus der späteren Zeit keine andere, die etwas Ähnliches leistete; doch klingt ihre Methode vielfach bei den großen asketischen Schriftstellern unserer Kirche, bei Joh. Arndt u. a., durch *).

---

*) Aber auch bei Quenstedt, in dem Abschnitt von der unio mystica (III. 889) mit Berufung auf Eph. 4, 32. Joh. 15, 4—7; bei Hülsemann, Breviar. c. 14; bei Joh. Meißner, de unione fidelium cum Deo in Christo mystica: „Gleichwie die göttliche und die menschliche Natur in Christo als dem Haupte persönlich geeinigt sind: so sind sie es in dem Christen als den Gliedern in geistlicher Weise. Gleichwie das angenommene Fleisch im *λόγος* besteht durch die Teilnahme an dessen *ὑπόστασις*, so besteht auch unser Fleisch in Christo durch den Anteil an der Gnade und an der göttlichen Natur *θεία φύσις*. Gleichwie dort die zwei Naturen in Eine Person zusammengegangen sind, so entsteht hier aus ebendenselben Ein mystisches Compositum, 1 Kor. 6, 17. Eph. 5, 30, Ein mystisches Fleisch. Gleichwie sich aus der persönlichen Vereinigung eine Gemeinschaft der Naturen ergibt, so daß die

Um so kürzer dürfen wir uns bei der andern Form der Christologie fassen, die ich die kirchlich-scholastische nennen will. Sie ist von den namhaftesten Theologen, von Joh. Gerhard bis Hollaz vertreten *). Über den Inhalt habe ich kaum etwas weiteres zu sagen. Es ist derselbe, wie wir ihn eben bereits bezeichneten: die Mitte zwischen der Tübinger und Gießener Schule, im näheren Anschluß an die letztere, insbesondere an ihre Unterscheidung von Besitz und Gebrauch der mitgeteilten Idiome im Stande der Erniedrigung und Erhöhung. Kraft der hypostatischen Union teilt sich der Logos der menschlichen Natur in der unzertrennlichen Einheit seiner Persönlichkeit und Wesenheit real und vollständig mit, und verbindet sie damit in unum *ὑφιστάμενον* mit sich. An sich unpersönlich, wird sie so im Logos persönlich. Er personiert sie; sie hat ihn als ihr Zentrum in sich. Damit ist dann schon jenes Verhältnis der Immanenz gegeben: Logos non extra carnem (Calov Syst. VII, 201, 225). Diese praesentia intima wird als Fundamentalsatz von allen bekannt, die praesentia extima von den meisten als operosa, als praesentissimum dominium bestimmt, ihre Mitteilung an die Menschheit (quoad potentiam) von der Menschwerdung, ihr wirklicher Eintritt aber von der Erhöhung abgeleitet. So Gerhard a. a. O. 507, so Quenstedt 265: Communicata est humanae naturae Christi in primo personalis unionis puncto majestas omnipraesentiae *τοῦ λόγου*, vi cujus juxta cum divina natura jam in statu exaltationis omnipraesens est verâ, substantiali et efficaci praesentia; adeoque datum esse Christo secundum humanam naturam praesentissimum ac potentissimum dominium, quod omnipraesentiam vocamus — constans semper fuit nostrorum theologorum sententia. Ebenso Baier, Musäus u. A. Ueber die Schwierigkeiten dieser Fassung ging man jetzt stillschweigend hinweg, oder man umging sie durch die vage Unterscheidung zwischen Besitz und zwischen usus plenarius et universalis, welche die Grenzlinie, die man durch die Distinktion von *χρῆσις* und *κτῆσις* gezogen hat, selbst wieder flüssig macht; vgl. Gerhard und Quenstedt a. a. O. Nur Calov und Hollaz neigen sich insoweit den Tübingern zu, daß sie die

---

göttliche der menschlichen teilhaftig wird, und umgekehrt: so erfolgt aus der geistlichen Einigung eine Art von Gemeinschaft zwischen unserer und der göttlichen Natur, indem Christus unsere ganze Natur mit sich verbindet, 1 Kor. 6, 17, und wiederum uns der göttlichen Natur teilhaftig macht, 2 Petr. 1, 4, so daß dann das Endliche das Unendliche erfasset, nicht vermöge eines lokalen Begreifens, sondern vermöge einer ganz innigen Gemeinschaft" — eine Stelle, die Oetinger in der idea vitae anführt.

*) Joh. Gerhard, Exeg. Loc. IV. c. 7 ff. Abr. Calov. Syst. loc. T. VII. 85 ff. und desselben sehr präzise Synops. controv. p. 234. Quenstedt, Syst. theol. T. III. c. 3. Baier, Comp. th. P. III. cap. 2. Hollaz', Examen (ed Teller) 713.

wirkliche Allgegenwart der menschlichen Natur Christi (ἀδιαστασία) schon mit der Menschwerdung eintreten lassen, das dominium jedoch erst mit der Erhöhung: Filius Dei humanae naturae per unionem personalem majestatem omnipraesentiae vere et realiter communicavit, ut illa a primo conceptionis momento una cum divina natura omnibus creaturis praesentissime adfuerit, jam vero in statu gloriae eadem ubique praesentissime operetur, vgl. Calov 365—67. 624, Hollaz 712. 768 — jedenfalls die konsequentere Ansicht. Auch über die Allmacht und Allweisheit wiederholen sich nur die bekannten Sätze. Aber die tiefere Fassung der Tübinger, in dem sogenannten genus tapeinoticon, von wo aus eine wesentliche Förderung der Christologie zu erwarten war, wird nicht weiter verfolgt. Im Übrigen bietet der verarbeitete Inhalt nichts Neues mehr dar.

Daher handelt es sich nur noch um die Charakterisierung der Methode unserer Dogmatiker. Ihre Methode aber ist die, daß sie die Resultate der ganzen bisherigen Bewegung mit möglichster Vollständigkeit und Präzision, in kurzen Thesen, aber in ausführlicher Entwicklung derselben, häufig in der Form des Syllogismus, in zahllosen Definitionen, Distinktionen und Divisionen mit reichen exegetischen, apologetischen und polemischen Exkursen darstellen. Ich gebe zur Veranschaulichung ein Schema ihrer Behandlungsweise: Die Christologie fällt unter die Lehre de mediis salutis. Die Sendung des Sohnes in die Welt hat ihren Grund in der göttlichen Erbarmung, welche, weil sie mit der Gerechtigkeit eins ist, die Rettung der verlornen Menschheit auf dem Wege der Versöhnung und Genugthuung will. Die Betrachtung der misericordia divina und der missio filii Dei bildet die Einleitung (Calov), dann die Lehre de persona Christi. Voran als Grundvoraussetzung die volle Wahrheit der göttlichen wie der menschlichen Natur und die Einheit der Person. Bei der göttlichen handelt es sich um das Verhältnis des Logos zur Trinität und um das Verhältnis von Hypostase und Natur in ihm selbst, bei der menschlichen sowohl um ihre Homousie mit der unsrigen, als um ihren Unterschied von derselben: Sündlosigkeit, Anhypostasie und singularis animae et corporis excellentia. — Hierauf wird der Begriff unitio hypostatica festgestellt. Ihre causa efficiens ist tota s. Trinitas, sc. inchoative s. ratione productionis humanae naturae; terminative vero solus λόγος. Ihre forma besteht in totius naturae divinae cum integra natura humana in una τοῦ λόγου ὑποστάσει coalitione inconfusa et impermixta, ita ut λόγος humanam naturam in suae personae unitatem recipiat, eamque ἀνυπόστατον propria hypostasi communicata in subsistendo terminet; humana vero natura terminetur et personetur. Ihre Momente sind: immeatio, permeatio (περιχώρησις), penetratio. Ihr unmittelbares Resultat die unio hypostatica,

b. b) der status unionis, der mithin ein Zwiefaches in sich begreift: a) unius ejusdemque hypostaseos communio, b) personalis intimaque ac perpetua naturarum ad se invicem praesentia. Die weiteren, in der unio pers. mitenthaltenen effectus sind: 1) communio naturarum, 2) propositiones personales, 3) communicatio idiomatum. 1) Die communio naturarum ergibt sich daraus, daß die der menschlichen Natur sich mitteilende göttliche Hypostase von der göttlichen Natur nicht wesentlich verschieden ist, und will als mutua, als inseparabilis und inconfusa charakterisiert sein; 2) die propositiones personales drücken das aus der unio personalis resultierende Verhältnis in grammatischer Weise aus, und sind als reales, aber auch als inusitatae et singulares zu denken; 3) die communicatio idiomatum endlich ist weder mere verbalis, noch auch physica oder essentialis, weder commixtiva noch exaequativa, sondern vera und realis, entsprechend der persönlichen Union (κατὰ συνδύασιν). Sie ist aber communio naturae ad personam, vel naturae ad naturam. Daraus ergeben sich logisch die drei genera derselben nach Chemnitz und der Konkordienformel; doch hat auch die schwäbische Vierteilung*) ihr Recht, denn die Frage nach der Zahl non pertinet ad fidem ejusque constitutionem, sed ad methodum docendi. Bei jedem dieser 3 genera ist dann näher das fundamentum, die praedicatio, das subjectum und der Unterschied von den beiden andern in's Auge zu fassen; a) bei dem ersten, dem sogenannten genus idiomaticum, das sich selbst wieder in drei species α) ἀντίδοσις, β) κοινωνία, γ) ἰδιοποίησις teilt, ist die verschiedene Beziehung der darunter fallenden Aussagen zu betrachten, b) bei dem zweiten, dem genus majestaticum, ist zwischen dem actus primus et secundus zu unterscheiden, c) bei dem letzten noch insbesondere auf die reciprocatio, — oder auf das principium agendi, die ἐνέργεια, den terminus derselben, den modus agendi, den finis u. s. w. zu achten (Quenstedt). Daran schließen sich dann die polemischen Abschnitte, die lange Reihe der Quästionen, jede mit ihrer thesis, ekthesis, antithesis, βεβαίωσις, ἐκδίκησις, objectionum διάλυσις u. s. w. So wird der Inhalt in lauter Einzelheiten zersplittert und aus dem Christusbilde, das den Verfassern vorschwebt, eine Zeichnung, die eher einem mathematischen Aufriß, als einem lebensvollen Gemälde gleicht. Man kann sich durch eine solche Darstellung nicht durcharbeiten ohne ein Gefühl der Mühsal und des Unbehagens. Man vermißt den warmen Hauch des Lebens, welches die scholastische Form nicht zum Wort kommen läßt. In der That hat man auch diese Form neuerdings so vielfach und hart getadelt, daß es überflüssig wäre, auch nur ein Wort mehr darüber zu sagen;

*) Offenbar hat diese schwäbische Behandlungsweise vor der logischen den Vorzug, daß sie realer ist.

dennoch wäre es ungerecht, sie der Christologie sonderlich zu imputieren, während sie doch die allgemeine Form ist, in der sich die Wissenschaft jener Zeit bewegte *). Man hatte keine andere, und so konnte sich ihr auch die Theologie nicht entziehen. Klagt doch selbst Calov über den Überfluß scholastischer Subtilitäten und befleißigt sich seinerseits einer weit einfacheren Methode als viele seiner Vorgänger und Nachfolger. Sodann darf man nicht übersehen, daß diese abstrakte Form der Ausdruck für ein sehr scharfes, begriffliches Denken ist, und daß sie in ihrer geharnischten Gestalt die Errungenschaft eines harten Kampfes, in ihrer dürren Hülle einen reichen, zum Teil wahrhaft spekulativen Gehalt birgt. Man muß sie nur nicht bloß von außen, sondern von innen aus, auf Tendenz, Sinn und Verstand hin ansehen, so kann man wohl durch die Menge der einzelnen Distinktionen hindurch die Bewegung des Einen Grundgedankens verfolgen und das Gesamtbild Christi, wie es diesen großen Systematikern vorschwebte, erkennen. Und wie viel haben wir alle von ihnen gelernt, werden auch noch gar manches von ihnen lernen müssen. Es hat einer, der in diesen Gebieten ganz wohl bewandert war, gesagt, „bei aller Hochachtung vor dem, was in der Sprache und Anschauungsweise unserer Zeit zur Geltendmachung der ewigen Wahrheiten des Christentums geschieht, und im klaren Bewußtsein des Einseitigen und Beschränkten, das der alten Lehre in ihrer kirchlichen Form vielfach anklebt, bekenne er, daß ihm doch, was von Umbildungsversuchen der Kirchenlehre durch die neuere Theologie bekannt geworden ist, nur den Respekt vor der Großartigkeit und Tiefe jener Systeme vermehrt habe, in welchen unsere Väter Jahrhunderte lang ihre höchsten Anschauungen niederlegten und worinnen ganze, tüchtige Menschen ihre religiöse Gedankenarbeit vollzogen, und tröste sich bei seinen archaistischen Sympathien mit einem Manne, der kein Altertümler war und doch meinte, das alte System sei nicht das Werk von Stümpern und Halbphilosophen" (Schneckenburger). Es gilt das aber, setze ich hinzu, noch in einem ganz andern Sinne, als der Mann, der das gemeint und gesagt hat, als Lessing anzuerkennen geneigt war.

Hiemit sind wir an's Ende gelangt. Denn die beiden, auch für die Christologie bedeutsamen Erscheinungen, die noch in das 17. Jahrhundert fallen, der Socinianismus und die Theosophie, liegen außerhalb unseres Kreises. Nicht deshalb, weil sie sich in ein kritisches Verhältnis zur kirchlichen Lehre von Christo setzen, sondern weil sie von ganz verschiedenen Grundanschauungen und Voraussetzungen ausgehen.

Dies gilt vor allem vom Socinianismus, der die Trinität leugnet und Christum zu einem bloßen Menschen macht. Und diese Negation

*) Vgl. die interessanten Nachweise bei Gaß: Geschichte der protest. Dogmatik, I. Bd. S. 199 ff.

ist hier ganz konsequent. Denn eine Theorie, welcher das Wesen des Christentums darin aufgeht, nova lex zu sein, und welche von Schuld der Sünde wenig, von Sühnung und Versöhnung nichts weiß, die bedarf begreiflicher Weise keines gottmenschlichen Mittlers; ihr genügt ein Sittenlehrer, der, von Haus aus ein Mensch, durch göttliche Offenbarung befähigt ist, den Weg zum Leben zu zeigen, und was auch dann noch hinzugethan werde, um diesen Menschen in's Göttliche zu erheben, zu verklären (quasi Deus) und ihn gleichsam mit einem höheren Nimbus zu umgeben: der innerste Kern seines Wesens bleibt doch das kreatürliche Ich. Diesem Resultate gegenüber kann ich es dem Socinianismus auch nicht zum sonderlichen Verdienste anrechnen, daß er der Realität des menschlichen Wesens und der menschlichen Lebensentwicklung des Erlösers „ihr Recht widerfahren läßt", und daß er einige von den Schwierigkeiten, von denen die kirchliche Lehre gedrückt wird, scharfsinnig aufdeckt; ebensowenig vermag ich die Einfachheit und Klarheit seiner eigenen Christologie zu loben — sie ist gar zu wohlfeil erkauft *). Von dieser Richtung aus, die ihre spätere Vollendung in dem vulgären Rationalismus erreichte, konnte dem kirchlichen Dogma keine Förderung erwachsen, auch nicht im Sinne eines Korrektivs einzelner Mängel **). —

Anders verhält es sich allerdings mit der Theosophie. Sie ist zwar auch nicht aus lutherischem Boden erwachsen, wohl aber auf lutherischem Boden, und von lutherischen Elementen vielfach durchdrungen. Das erstere nicht; denn sie hat zu ihrem Hintergrunde eine Metaphysik, die jenseits der Grundanschauungen der lutherischen Kirche liegt, die nicht aus heiliger Schrift geboren und von bedenklichen Irrtümern nicht freizusprechen ist, sie hat auch nicht den Christus für uns, nicht die Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben zu ihrem Mittelpunkte, sondern die Ausgeburt des Christus in uns; das Christentum ist ihr ein großer kosmischer Prozeß — daher auch ihre Christologie eine andere Gestalt und Tendenz an sich trägt, als die orthodoxe. Aber dabei hat sie bedeutende Elemente der Wahrheit, wohin ich im allgemeinen den tiefen, realistischen Zug rechne, der durch sie hindurchgeht. Am weitesten entfernt sich wohl V. Weigel von der lutherischen Christologie, über Jak. Böhme traue ich mir kein sicheres Urteil zu ***), am nächsten berührt sich mit ihr Oetinger,

*) Die einschlägigen Stellen aus den socinischen Hauptschriften findet man in Marheineke's Institutio symbolica §. 97. 98, eine gründliche Darstellung des Systems gibt Fock: der Socinianismus 1847, Bd. 2. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung in Herzogs Realenzykl. 2 Aufl. Bd. 14 S. 376 ff.

**) Vgl. dagegen Dorner's Entwicklungsgesch. II. S. 751 ff.

***) Vgl. die schöne Vorarbeit Hamberger's: „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme", 1844, besonders aber Martensen, Jakob Böhme. Theosoph. Studien. 1882.

ohneractet auch er mit den meisten Theosophen die Lehre von einer himmlischen Menschheit des Sohnes Gottes teilt. Ich würde dies nicht sagen können, wenn sein christologischer Grundgedanke „die sich succesiv realisierende Einheit des Göttlichen und Menschlichen" wäre *); allein aus der Hauptstelle, auf die man sich dafür beruft: „der Vater hat Christum nach und nach mit aller Fülle Gottes gesalbt, bis daß das Maas ohne Maas war, welchen Punkt wir nicht zu bestimmen wissen" **); scheint mir das noch nicht zu folgen, um so weniger als sich Oetinger sehr entschieden für die lutherische Lehre von der hypostatischen Union, von der Enhypostasie der menschlichen Natur und von der Mitteilung der Eigenschaften erklärt, welche doch ein allmähliches Ineinanderwachsen des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi ausschließt ***); vielmehr dürfte sein Grundgedanke der einer Verklärung der ganzen gottmenschlichen Person Christi aus dem natürlichen in das pneumatische Leben sein, was dann eine tiefere Fassung der Entäußerung voraussetzte. Eine solche deutet er auch in dem Satze an: Adamo per gradus fuisset eundum ad perfectionem summam qualitatum spiritus vivifici, sed vix inchoamenta servavit. Christus autem (der auch zuerst statum psychicum subire debuit) a prima conceptione cursu non interrupto omnia permeans tandem ἐδοξάσθη; er mußte von der untersten Stufe beginnen, ut psychicum in spirituale elevetur †). Indessen geht Oetinger nicht weiter darauf ein; er will nur die communicatio idiomatum nach ihren beiden Seiten vollständig durchgeführt wissen, und zwar nach der Tradition der schwäbischen Kirche, der er sich eng, ja wörtlich anschließt, auch darin mit ihr verwandt, daß er gleich Nikolai die persönliche und die geistliche Vereinigung parallelisiert ††). Insofern führe ich ihn mit unter den Zeugen für die kirchliche Lehre auf. Übrigens liegt, was Oetinger Bedeutendes für die Christologie geleistet hat, nicht hier, sondern in der Art, wie er die Idee des Hohenpriestertums Christi, und seine zentrale Bedeutung, als der Quelle des Lebens, für das ganze Universum faßt †††).

Indessen sind wir hiermit schon weit über die Periode, die uns beschäftigt, hinausgekommen. Der tiefsinnige schwäbige Theologe gehört bereits zu den Propheten, deren Stimme aus dem Verfall der Kirche heraustönt.

---

*) Auberlen, Die Theosophie F. Ch. Oetinger's, 1847 c. 3, und Dorner a. a. O. II, S. 1034.

**) Sie steht S. 85 des Wörterbuchs, herausg. v. Hamberger.

***) Vgl. Hamberger's treffliche Übersetzung der Idea vitae, S. 250. 259. Wörterb. S. 35. Auferstehung.

†) Dorner a. a. O. II, S. 1035.

††) A. a. O. §. 42; bei Hamberger 323.

†††) A. a. O. §. 110. 121. ff. 162.

Dieser Verfall bricht mit den ersten Dezennien des achtzehnten Jahrhunderts herein und trifft, wie das ganze kirchliche Lehrsystem, so insbesondere die Christologie. Noch steht sie zwar in ihrer alten Gestalt in den Dogmatiken verzeichnet, bei Buddeus in ziemlicher Vollständigkeit, bei Weismann so, daß sie sich aus den kirchlichen Bestimmungen auf die Einfachheit der Schriftaussagen zurückzuziehen beginnt, bei Pfaff so, daß die Gleichgiltigkeit gegen jene unverkennbar hindurchleuchtet; aber bald sinkt sie zu einer bloß historischen Bedeutung herab. Die sogenannte moderate Theologie, in der Mitte zwischen der einreißenden Neologie und dem alten Glauben stehend und mit beiden kapitulierend, hat kein inneres Interesse mehr an dem formulierten kirchlichen Dogma; als ein überkommenes Material wird es nur noch mitfortgeführt, um exegetische, dogmengeschichtliche und andere Notizen daran anzuknüpfen, wie namentlich an Döderlein's Institutio relig. chr. (1780) sichtbar ist. Schon hatte man auch den wesentlichen Inhalt preisgegeben: die communicatio idiomatum, den Giebel des alt-ehrwürdigen Gebäudes, voran, dann Stein für Stein die übrigen Werkstücke, bis auf das Fundament herab. Der Rationalismus machte Christum zu einem bloßen Menschen, und that sich auf diesen Fortschritt unendlich viel zu gut (Henke, Röhr, Wegscheider). Ihm gegenüber streitet zwar der Supernaturalismus von Storr und Reinhard an auf Grund der Schrift für die Gottheit unseres Herr'n und hält den Glauben an seine Mittlerschaft fest, aber eine Rekonstruktion des Dogma im lutherischen Sinne hat auch er nicht versucht, — war auch seines Amtes nicht. Die Kirche der Gegenwart ist den ehrwürdigen Vertretern des positiven Christentums aus jener Zeit zum höchsten Dank verpflichtet, daß sie auch nur die allgemeinen biblischen Grundlagen der Christologie gewahrt haben. Es war auch dies eine That.

Mit den Anfängen unseres Jahrhunderts und noch gleichzeitig mit den destruktiven Tendenzen zog dann eine neue Zeit mit einer neuen Weltanschauung auf. Sie konnte auch für die Christologie nicht ohne Bedeutung bleiben, ja man darf — das Wort im weiteren Sinne genommen — sagen, sie hat sie zum Mittelpunkt ihrer Bestrebungen gemacht. Und zwar waren es auf der einen Seite die mannigfachen, von der ältern Schelling'schen, später von der Hegel'schen Philosophie ausgehenden Versuche, die (ewige) Menschwerdung und den Gottmenschen zu konstruieren *), andrerseits die Christologie, welche Schleiermacher im Zusammenhang seines theologischen Systems gab, und an die sich, wenn auch modifiziert,

*) Die scharfsinnigste Leistung auf dieser Seite bietet Conradi's „Selbstbewußtsein und Offenbarung" 1831; den interessantesten Versuch, den Bann des Systems zu durchbrechen, um auf den christlich-positiven Standpunkt herüberzukommen, Schaller: Der historische Christus und die Philosophie, 1838.

Rothe u. a. anschließen. Dennoch liegt die Darstellung auch dieser Leistungen außerhalb unserer Aufgabe, weil beide Reihen in keinem organischen Zusammenhang mit dem lutherischen Dogma stehen *). Weder „der urbildliche Mensch" der Schleiermacher'schen Theologie — P. Lange nennt sie die Christologie der Union, — noch der „Gattungsmensch" der Hegel'schen Schule entspricht dem Christus des kirchlichen Bekenntnisses.

Dagegen gebührt Sartorius das Verdienst, zuerst wieder eine Darlegung des Dogma auf den alten Grundlagen gegeben zu haben — und zwar sogleich in der Richtung, die den Fortschritt zu einer tiefern Fassung der Kenosis in sich trägt **). Von den neuesten Erscheinungen habe ich bereits oben S. 437 ff. gesprochen; sie folgen zumeist demselben Zuge. Und dieser Zug hat, wie ich überzeugt bin, auch die Zukunft für sich, weil er im organischen Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung der kirchlichen Christologie steht.

[Dafür legt auch die neueste rationalistische Behandlung des Dogmas, wie sie bei Biedermann, Lipsius, Ritschl u. a. zu finden ist, in ihrer Weise Zeugnis ab. Denn es ist den Vertretern dieser Richtung eigentümlich — und das ist es, was sie vor dem früheren Rationalismus auszeichnet —, daß sie der Person Jesu ihre unvergängliche und immer gleich bleibende Bedeutung für das Christentum und das christliche Leben zu wahren suchen; allein die von ihnen aufgestellten Gesichtspunkte entsprechen dem nicht, ein Beweis, wie ihre ganze Betrachtungsweise dem Gegenstande kein Genüge zu thun vermag. Nach Biedermann (Christl. Dogmatik 1869. §. 792 ff.) ist das christliche Prinzip d. h. das Prinzip der Gotteskindschaft, der realen Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens zwar erst in der religiösen Persönlichkeit Jesu in die Menschheitsgeschichte eingetreten und hätte sich nicht vor und abgesehen von dieser Thatsache, nicht eo ipso geschichtlich realisiert, aber daneben ist sein Inhalt doch schon an sich in dem Wesen Gottes und des Menschen enthalten als ihr wahres religiöses Verhältnis, und die Identifikation des christlichen Prinzips mit der Person Jesu ist eben der Grundwiderspruch des christlichen Dogmas, an welchem jede

*) Gesamtdarstellung dieser Richtungen bei Strauß, Dogmatik II. §. 65. 66, bei Liebner, Christologie S. 27 ff.; bei Dorner, Entwicklungsgesch. II, S. 1017 ff., sowie bei Philippi, Glbsl IV, 1 S. 316 ff. — Wenn ich meinerseits hier nicht näher eingehe, so geschieht es nicht aus Gleichgültigkeit gegen diese Bestrebungen — ich bin selbst geraume Zeit bei der ersteren Richtung in die Schule gegangen — sondern allein aus Furcht, so bedeutende Erscheinungen oberflächlich behandeln zu müssen. —

**) Vgl. seine christolog. Vorlesungen. 1. Aufl. 1831. Lehre von der heiligen Liebe. 1. u. 2. Abt. Meditationen über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche.

Lösung des christologischen Problems scheitern mußte, so sehr immerhin jene Identifikation in der historischen Genesis und Entwickelung des Dogmas natürlich begründet sein mochte (§. 790). Ganz ähnlich ist die Aufstellung von Lipsius (Lehrbuch der Dogmatik. 1876. §. 619 ff.) Auch er sieht das christliche Prinzip, nämlich das vollkommene religiöse Verhältnis der Kindschaft bei Gott als ein ewiges, in der Heilsordnung Gottes gegründetes an, welches darum von seiner geschichtlichen Offenbarung in Christi Person und Werk wohl zu unterscheiden ist. Nun aber kann ein religiöses Prinzip sich nur als persönliches Selbstbewußtsein und durch persönliche Selbstdarstellung offenbaren. Und so gewinnt allerdings die geschichtliche Person Jesu ihre religiöse Bedeutung: sie liegt in dem substanziellen Gehalt seines persönlichen Selbstbewußtseins und Lebens, in ihm hat das ewige Kindschaftsverhältnis der Menschheit zu Gott ihre urbildliche Darstellung und schöpferische Grundlage gefunden, letzteres weil seine Gottessohnschaft den sittlichen Beruf zur Gründung des Gottesreichs einschließt und er darum das persönliche Haupt der Gottesgemeinde ist, welches die vielen in die Gemeinschaft seines religiösen Verhältnisses zum Vater aufnimmt. In gleichem Sinne spricht sich Pfleiderer aus (Grundriß d. christlichen Glaubens- u. Sittenlehre. §. 214). — So anerkennenswert der Nachdruck ist, den man hier auf die Person Christi legt, ihre Bedeutung bleibt doch nur die eines religiösen Genius. Wie etwa das Genie in die Entwickelung einer Kunst eingreift, indem es neue Bahnen eröffnet und anweist, auf welchen die anderen ihm nachfolgen können, so nimmt Christus eine bahnbrechende und vorbildliche Stellung für unser religiöses Verhältnis zu Gott ein: er ist nur der Anfänger und das Vorbild für das Bewußtsein der Gotteskindschaft, welches wir in gleicher Weise wie er in uns erleben sollen. Er hat also für das Verhältnis Gottes zu der Menschheit an sich keine Bedeutung, hier ist durch ihn nichts Neues geworden, wie das auch gar nicht anders sein kann, wenn alle „physische" Gottessohnschaft Jesu abgewiesen und zur mythologisierenden Anschauung herabgesetzt wird. (Biedermann. §. 582. Vgl. Lipsius §. 572). Damit wird aber auch die Stellung Christi im Christentum zu einer nur zufälligen, und warum es nicht ein Christentum auch ohne ihn geben sollte, ist nicht zu erkennen: die Sache könnte schließlich auch ohne seine Person bestehen. Gerade die bloß historische Bedeutung Christi beraubt das Christentum seines historischen Charakters, was man doch auf jener Seite nicht will, weil Christus dann nicht mehr der Mittler ist, in dessen Person für die Gemeinde und die Einzelnen aller Zeiten das Heil beruht und weil überhaupt das Gemeinschaftsverhältnis Gottes mit der Menschheit nicht ein geschichtlich gewordenes ist. Dasselbe aber gilt auch von der Anschauung Ritschls und seiner Schule, mag er auch noch so ernstlich bemüht sein Christo eine immer gegenwärtige Bedeutung zu wahren. Nach ihm

bezieht sich das Prädikat der Gottheit Christi nicht direkt auf die Ausstattung seiner Person mit ihren angeborenen Anlagen, sondern auf sein sittliches Handeln, sofern dasselbe seine eigentümliche Gemeinschaft mit Gott verbürgt. (Rechtfertigung und Versöhnung. III. 2. Aufl. S. 383). Jesus hat nämlich ein bis dahin nicht dagewesenes Verhältnis zu Gott erlebt und hat dasselbe auf andere Menschen übertragen und so das Reich Gottes gründen wollen. Jenes Verhältnis aber besteht in seinem unvergleichlichen Selbstbewußtsein, näher darin, daß er sich als persönlichen Selbstzweck erfaßte und dies durch seine geistige Herrschaft über die Welt bewährte (359 f.). Daneben steht er als Träger der endgiltigen Offenbarung Gottes da. Und diese beiden Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt sind in dem Prädikate der Gottheit zusammengefaßt. (364). Da nämlich nur das Reich Gottes und keine andere Größe das direkte Korrelat des göttlichen Selbstzwecks ist und da Christus der geschichtliche Urheber desselben ist, von welchem das demselben entsprechende Handeln ausgeht, so haben wir in ihm nicht bloß eine zeitlich begrenzte Offenbarung Gottes anzuerkennen, sondern er ist ebenso wie das göttliche Reich selbst Gegenstand ewiger Erkenntnis und Willensbestimmung Gottes. So darf also der ewig geliebte Sohn Gottes wegen der Gleichheit des Inhalts seines persönlichen Willens mit Gott und wegen der Einzigkeit seines Verhältnisses zur Gemeinde des Gottesreichs und zu der Welt unter dem Attribute der Gottheit gedacht werden (434 ff.). Das ist freilich nicht ein uninteressiertes wissenschaftliches Erkennen, sondern nur ein Urteil der Wertschätzung Christi, welche man durch den religiösen Glauben an ihn festhält (365); an sich selbst, seinem Wesen nach ist er „keine unregelmäßige Erscheinung in der Menschengeschichte"; wie seine Person geworden und dasjenige geworden ist, als welches sie sich für die ethische und religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung (419). — Abgesehen von der willkürlichen Behandlung der Schriftaussagen tritt uns auch bei Ritschl die Unterscheidung zwischen dem idealen Christus und dem geschichtlichen Jesus auf's schärfste entgegen: jener, ein zurechtgemachtes Ideal ist es, von welchem das Reich Gottes abgeleitet wird und über welchem deswegen der wirkliche, geschichtliche Jesus als ein interesseloses Objekt so leicht bei Seite geschoben werden kann. Und wenn nur die von Ritschl anerkannte s. g. offenbare Gottheit Christi von religiösem Werte für uns sein soll, „ist's denn ein offenbares, enträtseltes Geheimnis, wenn alles in Christi Person und Werk aus einer fingierten Gottheit erklärt werden soll, die doch thatsächlich als einfache Menschheit sich entpuppt?" (Haug, Darstellung und Beurteilung der Ritschlschen Theologie. 2. Abdr. 1885. S. 92. Vgl. auch Dorner, Glaubenslehre II, 1 S. 379 ff.). Die etwas schillernden, nebelhaften Gedanken Ritschls hat klarer und konsequenter H. Schultz ausge=

geführt; vgl. o. S. 336. Ein ernsteres Bestreben den Schriftaussagen gerecht zu werden, ist bei Beyschlag zu finden (Die Christologie des neuen Testaments. 1860. S. 240 ff.), wenn auch die von ihm aufgestellte Ansicht ihnen nicht entspricht. Ist Gottes Wesen Liebe d. h. Selbsthingabe und Selbstmitteilung, welche auf unveräußerlicher Selbstbewahrung beruht, so ist mit Notwendigkeit eine in Gottes Wesen begründete Selbstunterscheidung zu setzen, vermöge deren Gott ebenso völlig in einem andern zu sein vermag, wie er ewig und unwandelbar in sich selbst ist. Und indem Gott so aus sich heraustritt und in's Werden eingeht, kommt es zu einer zweiten Daseinsweise, der Daseinsweise der Selbsterschließung und Selbstverleugnung. Gott setzt sein eigenes Wesen in einer zweiten Existenzform, in der Form des Andersseins, also nicht wieder als fertige Person, sondern als werdefähiges Prinzip, welches das Urbild der Welt und insonderheit des Menschen ist, aber nur um als heiliger Geist auf freie Weise sich mit diesem andern in eins zu setzen, es heiligend und beseligend zu erfüllen. So ist die Idee der Welt, wie sie in der Idee des Menschen gipfelt, ewig in Gott und ein wesentliches Moment seines dreieinigen Wesens. Sie gerade bildet den unterscheidenden Charakter der zweiten Hypostase von der ersten und motiviert dadurch die Selbstunterscheidung Gottes überhaupt. Und dieselbe Liebe, die der Grund der ontologischen Trinität ist, führt zu der in ihr angelegten ökonomischen Trinität, damit sich das ewige Ebenbild als Welt, als Mensch, als Gottmensch und durch diesen wieder als Gemeinde, deren Haupt er ist, verwirkliche. Hier ist, wie man sieht, die Welt selbst in das innere Leben Gottes hineingezogen; „die Welt ist nicht ein Gott gegenüber Anderes, sondern ein Anderssein Gottes selbst" (Dorner). Und zwar soll das Unterscheidende der zweiten Hypostase die Idee des Menschen bilden, durch sie die innere Selbstunterscheidung Gottes selbst motiviert sein. Allein dieser letztere Gedanke ist ebensowenig im Sinne der Schrift, wie jene Vermischung Gottes und der Welt. Wenn Gott aber aus Liebe sich selbst mitteilt und entäußert, und wenn das auch das Motiv seiner Menschwerdung ist, so wäre dasselbe nach Beyschlags Annahme doch nur eine Hingabe an sich selbst und nicht an das ihm gegenüberstehende andere. Sowohl die Schrift also wie die Idee der Liebe fordern noch eine andere tiefergehende Fassung der Sache.

Nun aber liegt in der ganzen gegen die kirchliche Anschauungsweise gerichteten Bewegung ein Zug, dem man eine gewisse relative Berechtigung nicht absprechen kann, nämlich das Bestreben der menschlichen Seite an Christo ihr volles Recht werden zu lassen. Es hängt mit dem die ganze gegenwärtige Zeit beherrschenden historischen Sinn zusammen, daß man auch für das geschichtlich-menschliche Bild Christi, wie es uns die Evangelien schildern, einen schärferen Blick gewonnen und ihm eine erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet hat. Und so könnte man auch jene

neuesten christologischen Konstruktionen als Versuche betrachten, das menschlich-geschichtliche Lebensbild Christi dogmatisch zu verwerten, von ihm aus das Dogma neu zu gestalten. Nur daß man dabei in die entgegengesetzte Einseitigkeit wie die altprotestantische Dogmatik geraten ist. Wenn man dort unbekümmert um die Geschichte, in einseitiger logischer Konsequenz dogmatisch konstruierte, so hält man sich hier einseitig an das geschichtlich Erscheinende unbekümmert um den es ermöglichenden und tragenden Hintergrund. Wenn dort der Standpunkt zum Aufbau des Dogmas einseitig in dem erhöhten Christus genommen wurde und darüber der geschichtliche Jesus nicht zu seinem vollen Rechte kam, wenn so die Möglichkeit eines wahrhaft menschlichen Lebens für ihn eine sehr zweifelhafte wurde, so wird hier die göttliche Seite an ihm vor der menschlichen ganz zurückgedrängt. Es wird mit Hilfe der Kritik von den neutestamentlichen Aussagen zunächst möglichst viel beseitigt, das übrig Bleibende aber in seinem Werte auf das niedrigste Maß herabgesetzt: das „moderne", von dem Übernatürlichen abgewendete Bewußtsein kann und will eben in Christo nur einen Menschen finden und anerkennen, dem das Göttliche höchstens in der Bedeutung des Berufs oder der Würde zukommt. Wenn man aber dort durch die einseitige dogmatische Konsequenz das Dogma selbst gefährdete, so tritt man hier durch die einseitig historische Betrachtungsweise gerade dem historischen Charakter des Christentums zu nahe. Um sowohl den Aussagen der Schrift als den Forderungen des lebendigen Christenglaubens gerecht zu werden, müssen beide Betrachtungsweisen, die historische und die dogmatische verbunden werden und zwar so, daß es sich zeigt, wie im Geschichtlichen das Dogmatische in die Erscheinung tritt, wie das Menschliche in Christo der Ausdruck und Träger des ewig Göttlichen ist. Von diesem Zuge ist, man kann wohl sagen, die gesamte kirchlich gerichtete Theologie der Gegenwart bestimmt. Auch die vorliegende Christologie bietet sich als ein derartiger Versuch an, aber als ein Versuch, dessen Grundgedanken unerschütterlich feststehen, weil sie die Gedanken der Schrift selbst sind. Darum werden sie nie bei Seite gelegt werden können, sondern immer von neuem den Antrieb geben, sie auch wissenschaftlich auf einen immer adäquateren Ausdruck zu bringen.]

Namen- und Sachregister.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.